



**T.C.**

**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYALBİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**SEYYİD KUTUB'TA CAHİLİYE KAVRAMI ve  
MODERNİZM ELEŞTİRİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

**Nebiye Şeyma Güner**

**BURSA 2015**



**T.C.**

**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYALBİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**SEYYİD KUTUB'TA CAHİLİYE KAVRAMI ve  
MODERNİZM ELEŞTİRİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

**Nebiye Şeyma Güner**

**Danışman:**

**Prof. Dr. Abdurrahman Kurt**

**BURSA 2015**

## TEZ ONAY SAYFASI

T. C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

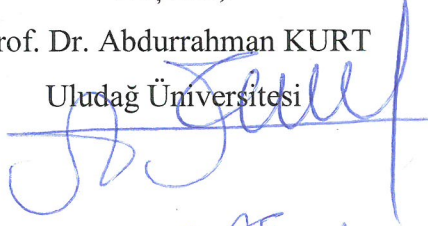
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda, 70121003 numaralı **NEBİYE ŞEYMA GÜNER**'in hazırladığı “**Seyyid Kutub'da Cahiliye Kavramı ve Modernizm Eleştirisi**” konulu Yüksek Lisans çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 21/05/2015 günü ..11<sup>00</sup>..... - ..12<sup>30</sup>..... saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasını.....~~başarılı~~..... (başarılı/~~başarısız~~) olduğuna .....~~oybirliği~~..... (oybirliği/~~oyçokluğu~~) ile karar verilmiştir.

Üye

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu  
Başkanı)

Prof. Dr. Abdurrahman KURT

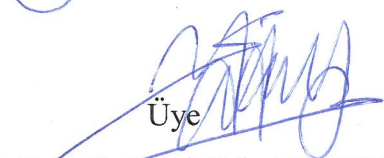
Uludağ Üniversitesi



Üye

Yard. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN

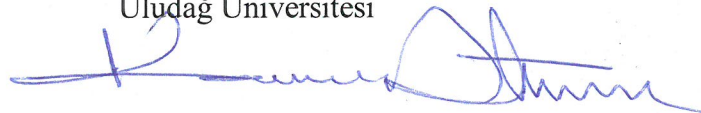
Onsekiz Mart Üniversitesi



Üye

Doç. Dr. Kemal ATAMAN

Uludağ Üniversitesi



Üye (yede)

Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

Uludağ Üniversitesi

Üye (yede)

Doç. Dr. İsmail DEMİREZEN

İstanbul Üniversitesi

22../05../2015

**Sözün burasında masalarının başına oturup zarif kelimeler seçmek, süslü cümleler düzmek ve parlak hayaller kurmak için kendilerini zorlayan yazarlara bir nasihatım olacak. Onlara şunu söyleyeceğim; çektiğiniz onca zahmet boşunadır, boşuna yoruyorsunuz kendinizi. Ruhun parlaması, kalbin aydınlık kazanması; kutsal ateşe, düşünceye olan imanın ateşine, bağlıdır. Bu olmadı mı ne yapılsa boştur. Hayatı sağlayacak olan sebep yalnızca ve tek başına budur. Kelimelerin, cümlelerin hayatı buna bağlıdır.**

**Peki sonra?...**

**Seyyid Kutub**

## TEZ ONAY SAYFASI

**T. C.**  
**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda, 70121003 numaralı **NEBİYE ŞEYMA GÜNER**'in hazırladığı “**Seyyid Kutub'da Cahiliye Kavramı ve Modernizm Eleştirisi**” konulu Yüksek Lisans çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 21/05/2015 günü ..... - ..... saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasını..... (başarılı/başarısız) olduğuna ..... (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye  
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu  
Başkanı)  
Prof. Dr. Abdurrahman KURT  
Uludağ Üniversitesi

Üye  
Doç. Dr. Kemal ATAMAN  
Uludağ Üniversitesi

Üye  
Yard. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN  
Onsekiz Mart Üniversitesi

Üye (yede)k  
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN  
Uludağ Üniversitesi

Üye (yede)k  
Doç. Dr. İsmail DEMİREZEN  
İstanbul Üniversitesi

...../...../ 2015

## ÖZET

**Yazar** : Nebiye Şeyma GÜNER  
**Üniversite** : Uludağ Üniversitesi  
**Anabilim Dalı** : Felsefe ve Din Bilimleri  
**Bilim Dalı** : Din Sosyolojisi Bilim Dalı  
**Tezin Niteliği** : Yüksek Lisans Tezi  
**Sayfa Sayısı** : xv + 122  
**Mezuniyet Tarihi** : ...../...../20....  
**Tez Danışmanı** : Prof. Dr. Abdurrahman Kurt

Bu çalışma, 20. yüzyıldaki İslam “ihya hareketleri”nin önemli isimlerinden biri olan Seyyid Kutub (1906-1966)’un İslam ile Batı karşılaşmasını okurken önerdiği câhiliye-hâkimiye düalizmini ve reel olandan ideal olana geçmek için tasarladığı “hicret”in eyleme yönelik metodunu incelemektedir. Çalışmanın Giriş kısmında, Kutub’un biyografisine ve eserlerindeki ifade gücünün kaynağı olan edebi şahsiyetine yer verilmiştir. Birinci Bölümde, düşüncelerini şekillendiren dönemin Mısır siyasetine ve sosyal olaylarına dair genel bilgiler ve “cahiliye” kavramının gelenekteki anlam çerçevesi sunulmuştur. İkinci Bölümde de bu kavramların mütefekkir tarafından sosyal kurumların güncel işleyişlerine dair eleştirileriyle nasıl içeriklendirildiği sunulmuştur. Bu ise, çalışmanın temel tartışma eksenini oluşturmaktadır. Bu tartışmalar bizi holistik bir din anlayışının arkasındaki kuvvetli ulûhiyet tasavvuruna; reddiyeci-ama-tekfirci olmayan bir yaklaşıma ve toplumsal olana bireyden ulaşan bir yöntemle ulaştırmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kutub, Câhiliye, Hâkimiye, Ulûhiyet, Holistik Anlayış, Reddiyeci-ama-Tekfirci Olmayan Yaklaşım

## ABSTRACT

**Author** : Nebiye Şeyma GÜNER  
**University** : Uludağ University  
**Main Department** : Philosophy and Religion Sciences  
**Department** : Sociology of Religion  
**Type of Thesis** : Master Thesis  
**Page Number** : x + 122 pp.  
**Date of Graduation** :...../...../20....  
**Supervisor** : Prof. Dr. Abdurrahman Kurt

This study analyzes one of the greatest names of the 20<sup>th</sup> century Islamic revival movements, Sayyid Qutb (1906-1966) along the lines with his jāhiliyyah-hākimiyyah dualism that he offers within the context of an encounter between Islam and the West. In this context, his action oriented method of *hijrah* (emigration) from the real to the ideal is also examined. In the Introduction of the study, general information is given about Qutb's biography and his literary personality, which is the main source of his powerful expression prevalent in his works. In the First Chapter, the politics and social events of Egypt during his time that shaped, to a great extent, his thoughts are evaluated. The traditional perception of the term jahiliyya is also presented here. For all that, the case of how these concepts are linked by the thinker with the current organization of the social institutions forms the Second Chapter; thus, it is the main discussion part of the study. In the end, these discussions about this great thinker take us to the following methodic prolegomena: A holistic concept of religion dependent upon a strong concept of ulūhiyyah; an approach of repudiating-but-not-apostatizing; and a method conceiving the social through the individual.

**Keywords:** Qutb, Jāhiliyyah, Hākimiyyah, Ulūhiyyah, Holistic Understanding, Repudiating-but-not-Apostatizing Approach.

## İÇİNDEKİLER

|   |      |
|---|------|
| TEZ ONAY SAYFASI .....  | iii  |
| ÖZET .....  | iv   |
| ABSTRACT .....  | v    |
| İÇİNDEKİLER.....  | vi   |
| ÖNSÖZ.....  | viii |
| GİRİŞ.....  | 11   |
| I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, ÖNEMİ VE METODU .....            | 11   |
| II. SEYYİD KUTUB: BİYOGRAFİSİ, EDEBİ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ..... | 15   |

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### TARİHSEL BİR KATEGORİ OLARAK CAHİLİYE KAVRAMI VE 20. YÜZYIL'DA MISIR

|   |    |
|---|----|
| 1.1. 20. YÜZYIL'DA MISIR: SOSYO-POLİTİK VE SOSYO-DİNİ ÇERÇEVE ..... | 28 |
| 1.2. SEYYİD KUTUB; İMAN VE CİHAD .....                              | 37 |
| 1.3. GELENEKSEL ÇERÇEVEDE CAHİLİYE KAVRAMI.....                     | 41 |
| 1.4. KUTUB VE CAHİLİYE .....  | 45 |
| 1.4.1. GÜNÜMÜZ CAHİLİYESİ .....                                     | 51 |

### İKİNCİ BÖLÜM

#### SEYYİD KUTUB'UN SOSYAL KURUMLAR TEMELİNDEKİ MODERNİZM ELEŞTİRİSİ

|  |    |
|--|----|
| 2.1. AİLE .....                          | 63 |
| 2.1.1. AİLENİN TANIMI ve İŞLEVLERİ.....  | 63 |
| 2.1.2. AİLEYİ TEHDİT EDEN UNSURLAR ..... | 67 |



|   |            |
|---|------------|
| 2.2. EĞİTİM .....                                   | 74         |
| 2.2.1. İLAHİ OTORİTE ve EĞİTİM .....                | 77         |
| 2.2.2. İNSAN FITRATI ve İSLAM'ın DAVET METODU ..... | 80         |
| 2.3. SİYASET.....                                   | 86         |
| 2.3.1. DEMOKRASİ ve LAİKLİK .....                   | 88         |
| 2.3.2. DAR'UL- HARB ve DAR'UL- İSLAM.....           | 91         |
| 2.3.3. KAPİTALİZM, KOMÜNİZM ve SOSYALİZM.....       | 93         |
| 2.4. DİN .....                                      | 97         |
| 2.4.1. TOPLUMSAL DEĞİŞİM ve DİN.....                | 99         |
| 2.5. EKONOMİ .....                                  | 103        |
| 2.5.1. MÜLKİYET ve DEVLET .....                     | 105        |
| 2.5.2. SOSYAL ADALET, LÜKS ve İSRAF .....           | 109        |
| <b>SONUÇ .....</b>                                  | <b>113</b> |
| <b>BİBLİYOGRAFYA.....</b>                           | <b>118</b> |
| <b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>                                | <b>123</b> |

## ÖNSÖZ

Yirminci yüzyılda görülebilir ve tanımlanabilir olgusal alan dışında kalan metafiziğin postmodern söylemle birlikte yeniden tartışılmaya başlaması, Batı'nın entelektüel çelişkiler üzerinde yükselen yapısını bir kez daha gözler önüne sermektedir. Çelişkilerin gerilimli doğası Batı kültürünün bir ögesi haline geldiğinden öz bilincini âri ve âli tutacak inşa girişimini Batı, yine kendi kurguladığı zorunlu ötekisi, Doğu (bu çalışmada hususiyetle İslam toplumları kastedilmektedir) üzerinden sürdürmüş ve Doğu da kendini Batı'nın paradigmalarıyla algılamaya başlamıştır. Doğu ve Batı'nın kendi haklarındaki tasavvurları ve kabulleri bir bilinç yapısı olarak incelendiğinde ise İslam ve modernlik kavramları birlikte tartışılmaya açılmış demektir. Bu tartışma, Doğu ve Batı alanlarının kendine has özellikleriyle tanımlanmasını değil, birinin varlığının ötekini zorunlu kılmasını içermektedir.

Batı'nın geleneksel ve ilkel olarak yorumladığı Doğu'ya dair oryantalist fikrinin temelinde yatan zihniyet, moderni kendine yakıştırmakta ve İslami özneyi farkından ötürü ötekileştirirken onu tanınması ve yönlendirilmesi gereken bir nesne olarak algılamaktadır. Biz ve ötekiler dualizmine dayalı bu oryantalist anlayış, Avrupa merkezci hegemonik ilişkiyi her daim yeniden üretmekte ve Batı'yı tarihin öznesi olarak idealleştirirken Doğu'yu da nesnesi konumuna indirgemektedir. Tipik ve değişmez kabul edilen Doğulu karakteri kurgusu, nesnenin değerini özneye yakınlığıyla ölçtüğünden bu süreçte Doğu ya iktidarın muhatabı ya da asimilasyonun hedefi gösterilmektedir. Anlaşılmaktan ziyade anlam atfedilmeye çalışılan Doğu'nun kendisi ise Batı'nın 'dönüştürülmesi gereken' tavrına karşı 'savunmacı' bir tutum geliştirmekte ve hatta bütün bilinç içeriklerini tasarlayan İslam'ın da esasen modernlik içeren akılcı bir din olduğunu ispatlama çabalarına sahne olmaktadır. Batı karşıtı söylemlerini, Batılı kavramlarla duyurmaya çalışmakta ve suçlamaları meşru kılan bu savunma tavrı ve tarzıyla hiç şüphesiz, bir noktada fundamentalizmi tetiklemekte;

kendini tanımlarken rasyonaliteden başka ölçüt alınacak bir şeyin olmadığı düşüncesini yeniden üretmektedir. Bu nedenle, Doğu toplumlarının bir kimlik arayışına girerken bu kimliğin moderniteye uygun mu yahut moderniteye karşıt mı olması sorunları İslam toplumlarının bir öz bilinç sorunu olduğunu gösterir niteliktedir. Zira savunucu tavrın alternatifi kabulcü yaklaşım da Batı eleştirilerini olumlayarak ve Batı tarzı reforma özenerek dinin sosyal yaşamı düzenleme fonksiyonundan kendiliğinden feragat etmektedir.<sup>1</sup> Öyleyse, Doğu'nun Batı'yla karşılaşma biçimi ve modern karşısında İslam için bir çözüm bulma girişimi, Batı'nın geçirdiği tarihsel süreçlere karşı bir geç kalınlık ve geri kalmışlık hissinin suçluluk psikolojisiyle senkronizedir ve Doğu, kendi iç çelişkilerini durgunlaştıracak özgün bir metot için tutarlı bir fikre ulaşmış gözükmemektedir.

Bununla birlikte, İslam bilincinin ihyasını amaçlarken ve İslami düşüncüyü pratikleştirmeye çabalarken modernizmin kendi jargonu ve kavramsal dünyasında savunucu bir yaklaşım benimseyen modernist yaklaşımlar oluşmuştur. İslam'a dönüş hareketlerinin yakın tarihte modernist yorumlanışının temsillerinden bağımsız bir şekilde, İslam inancını güncel sorunların kaynağı olarak görmediği için, mevcut duruma dair bir çözüm aracı gibi kullanmaktan kaçınan bir isimdir Seyyid Kutub ve ülkemizde de 1960 sonrası İslamcı hareketinin önemli bir referans kaynağıdır. Kutub, İslam dininin varlığını müstakil bir alan olarak kabul ederek onun görünürlüğü ve müdahale alanı hakkında özür dileyici yahut uzlaştırıcı, ılımlaştırıcı bir tavırdan uzak durmuş, reele ideal üzerinden meydan okuyarak moderniteden/cahiliyeden İslam'a yeni bir hicretin projesini sunmuştur. Buradaki hareket noktası ise İslam akidesinin mevcut siyasi, sosyal, iktisadi ve kültürel yapılardan bağımsızlaştırılması olmuştur. Bu özgürlük çabası onu fundamentalist ve selefi bir çizgide duruyor gibi gösterse de Kutub, Mısır coğrafyasını aşan etkileri sebebiyle döneminin eleştirenleri yahut takipçileri tarafından aslında onların kendi tarihsel ve bölgesel süreçleri içerisinde anlamlandırılabilirdiği kadarı ve şekliyle tartışılmıştır.

Seyyid Kutub hakkında herhangi bir çalışmanın temel ve ilk basamağı onun eserlerini tarihsel arka planı ile okumak olacağı için biz de çalışmamızda Kutub hakkındaki ikinci literatürün tanımlamaları ve iddialarını öncelikle dışarıda bırakarak bir okuma yapmaya çalıştık. Eserlerinde öne çıkan cahiliye kavramından hareketle onun İslami olan hakkındaki görüşlerini ve dönemindeki/günümüzdeki mevcut duruma eleştirilerini

---

<sup>1</sup> Amer Satara, *İslam ve Modernite*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2007. ss. 13-33.

sunmaya çalıştık. Bununla birlikte bu çalışma, İslamcı atfedilen düşünceleri anlama çabasının ilk ve mütevazı bir adımı olmaktan başka bir iddia taşımamaktadır.

Herhangi bir teşekkür öncelikle bu duygunun oluşmasına imkan verecek kaza ve kaderi yaratan Rabbimize olmalıdır; nitekim hidayet, rahmet ve yardım ancak O'ndandır; Elhamdulillah. Sonrasında ise bu çalışmanın zeminini hazırlayan her koşulda bana müşfik ve fedakâr bir kaynak olan muhterem aileme teşekkür ediyorum; onların sabrı, inancı ve destekleri bu çalışmanın imkanına en temel vesileydi. Bununla birlikte, çalışmamın sürekliliği ve devamı açısından himayesini her daim hissettiğim danışmanım Prof. Dr. Abdurrahman Kurt Hocam'a katkılarından ötürü teşekkürlerimi sunmak benim için bir borçtur. İnancı, teşvik edici yardımları ve geri bildirimleri için Hocam Prof. Dr. Şevket Yavuz'a da teşekkürlerimi arz ederim. Diyanet İşleri Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanı Dr. Necdet Subaşı Hocam'a da ilgileri, yol göstericiliği ve tavsiyeleri için müteşekkirim. Çalışmanın son okumasını yapan arkadaşım Şura Bozal'a da emekleri için şükranlarımı sunarım.

Nihayette ise, gayret bizden; tevfik, Hz. Allah'tandır (a.c).

Nebiye Şeyma Güner  
Nisan 2015 Çanakkale

## GİRİŞ

### I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, ÖNEMİ ve METODU

Bir gökyüzü varlığı değil, yeryüzüne ait bir dünya yurttaşdır insan on dokuzuncu yüzyıldan beri ve nassın otoritesine karşı aklın iktidarı takdis edilmektedir. Bu süreçte, iman üzerine inşa edilmiş bir hayatın tutarlılığı içinde yer alan akıl tecrübesinden, akıl üzerine inşa edilmiş bir hayatın bütünselliğinde yer bulmaya çalışan iman tecrübesine bir geçiş yaşanmıştır<sup>2</sup>. Nesnelere bir ruh yükleyen metafizik düşünce de, artık ruhların bir nesne olduğu sanayi çağına yenik düşmüştür. Özelde, salt bir inanç değil bir yaşam kaynağı olan Kitabın ezeli ve ebedi ilkeleri, gündelik ilişkilerin ve toplumsal dinamiklerin dünyevi temelde tesis edildiği seküler bilince göre yeniden yorumlanmış ve çağın değişkenlik ve göreceliliğine uygun hale getirilmeye çalışılmıştır. Nitekim Aydınlanma'dan beri, uzlaşmayı sağlamak üzere tevil edilecek olan, düşünce ilkeleri değil bu ilkelere göre metnin kendisi olmuştur.<sup>3</sup>

Batı'nın kültürel gelişimine göre içeriği doldurulan modernlik kavramı, diğer kültürlerin katkı ve etkisinden uzakmış gibi düşünülürken Müslüman düşünür ve aydınlar, Emeviler döneminde başlayıp Abbasi Halifeliğinde altın çağlarını yakalamış İslam uygarlığının, Antik Yunan mirasını Batı'ya tanıtan esas aktör olduğunu savunmuşlardır. Buna göre, İslam dünyasındaki filozoflar özgün yorumlarıyla zengin bir kültürel üretimdeyken, Batı için Ortaçağ'ın sonlarını getiren ancak tercüme hareketleri olmuştur. Dolayısıyla Batı tekniğine İslami bir temel bulunmuştur.<sup>4</sup> Bu savunmalar hangi volümde olursa olsun, Müslümanların modern dünya ile tanışmaları dengeleri değiştirdiğinden ve

<sup>2</sup> <http://www.rahle.org/index.php/268-51-2013-yaz-milliyetcilik/31110-modern-duenyada-muesluemanlar-abdurrahman-arslan> , (28.04.2015)

<sup>3</sup> Amer Satara, *İslam ve Modernite*, ss. 13-33.

<sup>4</sup> Yasin Ceylan, "Yeni Yüzyılda Müslüman olmak", *Doğu Batı Dergisi*, C. X, 2000, ss. 153-162.

geri kalmışlık psikolojisi bireylerde içselleştigiinden toplumsal eylem modern olana karşı bir çözüm gayretine dönüşmüştür. Bu çözüm Batı'nın oldukça gelişmiş, ileri düzeydeki bilim ve tekniğini, iktisadi zenginliğini ve sosyal projelerini standart aldığından Müslümanların bu standartlardaki altın çağlarına geri dönüşlerinin bir yolunu bulmayı amaçlamıştır.

Batı karşısındaki konumu itibariyle kendine güveni sarsılan İslam dünyası kendini Batı ölçütleriyle değerlendirmeye başladığında on dokuzuncu yüzyılın İslam toplumunda Batı tarzı eğitim kurumlarında yetiştirilmiş, Batı kültürü ve düşüncesiyle tanıştırılmış yeni bir entelektüel nesil ortaya çıkmıştır. Böylelikle, geleneksel dilin çözülmesi, geleneksel elitlerin gücünü de zayıflatmıştır. Geleneksel ulemeden ve dünyaya bakış tarzından farklı olan bu yeni nesil, modern düşünceyi olumlarken ileri-geri, rasyonel-irrasyonel, gelişmiş-gelişmemiş gibi ayrımlarıyla toplumun yaygın referans kaynaklarını ve otoritelerini eleştiriye açmıştır. Yerleşik kurumların değişime olan direnci yeni olana adapte olmada bir zorluk teşkil ettiğinden eskiye ait olan ilkel atfedilip toplumsal hafızada olumsuzlanmaya başlamıştır. O zamana kadar öz oluşturmada esas kabul edilen sosyo-kültürel öğelerin değerden düşürülmesi bir yanda, yeni oluşum için kendini model olarak dayatan Batı'nın Doğu'yla ilişkisini iktidar temelinde kurması da bu neslin arzuladığı reform sonuçlarının imkanını zorlaştırmıştır.

Varlığının sürekliliği açısından toplumsal değişimin dinamiklerine uygun olarak kendini toplumla birlikte dönüştüren dinsel yapı da modernist Müslüman düşünürlerin müdahaleleriyle şekillendirilmeye çalışılmıştır.<sup>5</sup> Bu yönlendirmeye temel teşkil edecek düşünceler ise Batı paradigmasına ait olduklarından esasen yorumlayıcılarına da yabancıdır; fakat geri kalmışlığın çözümü için toplumun bilincini tasarlayan bir yapı olarak İslam'ın artık güncel bir yorumunun gerekliliğine inanılmıştır ve içtihad düşüncesine önem vererek geleneksel doktrinlere itaate karşı çıkmıştır. İslam'ın modern bilim ve teknolojiyle ters düşmeyeceğini, hukuki ve sosyal reformlarla İslam toplumunun Batı tarzında yeniden formüle edilebileceği savunulmuş, Batı'yı yükselten unsurlardan seçilenlerle İslami kaynakların efektif bir sentezine ulaşılabilceği iddia edilmiştir.<sup>6</sup>

Çoğu Müslüman entelektüele göre geri kalmışlığın esası İslam'ın mahiyeti değil, onu aslından uzak yorumlayan yerellikler ve taassuplardır. Bu sebeple, özgürlüğün, adaletin ve refahın dini olan İslam'ın akılcı ve ilerici prensipleri ön plana çıkarılmaya

<sup>5</sup> Ahmet Çiğdem, *Bir İmkan Olarak Modernite*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, ss. 147-148.

<sup>6</sup> John L. Esposito- John O. Voll. *Makers of Contemporary Islam*, Oxford University Press, New York, 2001. pp. 203-205.

çalışılırken Asr-ı Saadet dönemi dışındaki Müslüman toplumların hemen hepsi ortodoks din inancından az ya da çok saptıkları hususunda eleştirilmişlerdir. Asr-ı Saadet’e dönüş düşüncesi ise zamanla, kurgulanan İslami ihya çabalarının en temel meşruiyet kaynağını oluşturmaktadır. Nitekim geçmişte biriken manevi zenginlikle zamanın Batı toplumlarına üstünlük sağlanmışken şimdinin politik y a da askeri geriliği bu manevi dolayısıyla ahlaki gücün yitirilmesinden kaynaklanmaktadır.

Bu tartışmalar ekseninde devletlerin kendi tarihsel seyirleri özgünlük ve benzerlik arasında tavırlar sergilemişken entelektüeller, din adamları ve siyasetçilerin eleştiri ve çözümleri de birbirinden farklılık göstermiş yahut yakınlık kurmuştur. İslam fikrinden uzaklaştıkça çağın sorunlarına kapı aralandığını düşünen ve İslam uygarlığına bu paradigma içerisinde yer göstermektense onu en baştan bütünüyle kuşanmayı amaçlamış İslami hareketlerin, özelde de Türkiye’deki 60’ların İslami akımını anlamlandırabilmek için çalışmak istediğimizde gerek Türkiye’de gerekse radikal adlandırılan İslami hareketlerde ortak isim olarak karşımıza çıktı Seyyid Kutub. Bununla birlikte, ülkemizin güncel Mısır politikası ve Mısır’da yaşananlar Müslüman Kardeşleri ve Kutub’u söylem içinde tekrara almış; müellifin “Ahi Ente Hurrun” “Kardeşim Sen Özgürsün” şiiri toplumsal tabandaki Müslümanların mevcut yapıya muhalefetlerinin ortak ifadesi olmuştu. Kutub’un fiilen içinde bulunduğu hayat, eserlerindeki mücadele vurgusunu beslerken bu şekilde eserleri de döneminde ve sonrasında birçok ülkede İslami ihya hareketlerini besler bir nitelikte olması çalışmamızın konusuna karar vermekte etkili oldu. Nitekim, Kutub, bir dönem kapitalizmin Müslümanlar üzerindeki faydasından bahsetse de daha sonra keskin bir şekilde reformcuların faydacılığından; finans oligarşisi kurmayı amaçlayan İslamcı yazarların gizledikleri pozitivist ekonomizminden ve ulus devlet bağlamında imanlara eklemlenen sekülerizm vurgusundan farklı bir İslami toplumun inşasını amaçlamıştır.<sup>7</sup> Reel olana ideal üzerinden meydan okuyarak, “cahiliye kavramı” ile sosyal olanı kötülüklerden irak tutma prensibini takip etmiş ve böylelikle sosyal psikolojinin, toplumsal tarihin merkezine; söyleminin kalbine “Müslümanca varoluşun” kaynağını taşımaya çalışmıştır. Cahiliyeden İslami olana hicreti savunurken inancın bireylerin zihinlerinde, yaşamlarında ve toplumsal yapı ve kurumlarda özgürleştirilmesi gerektiğini vurgulamış; mücadelesini bu noktada sürdürmüştür.

Böylelikle, biz de Seyyid Kutub’un ülkemizin 1960’lardaki İslamcı hareketler ile bağlantısını bir başka adıma bırakarak, ilk etapta öncelikle müellifin kendi tarihsel

<sup>7</sup> <http://istiraki.blogspot.com.tr/2009/09/seyyid-kutub-ve-ali-seriati-oznelligin.html> (24.04.2015)

koşulları ve dönemi hakkında genel bir tablo çizmeye; detaylara ve konular hakkında müstakil tartışmalara girmeden Kutub hakkında dönemsel bir zemin oluşturmaya çalıştık. Kutub'un hayat seyri, eserleri ve siyasi aktivasyonundan bahsettik. Burada Kutub'un fikriyatını şekillendirenin sömürgeleştirilmeye çalışılan bir ülkede buna karşı mücadele veren bir kesimin mazur kaldığı sert ve zor koşullar olduğu fikri ortaya çıkmıştır. Bu bölümde Mısır tarihine ve Müslüman Kardeşler Teşkilatı hakkındaki ikinci literatür, Seyyid Kutub'un iman ve cihad fikirlerine dair görüşlerini devşirdiğimiz başta Fizilal Tefsiri olmak üzere kendi eserlerinin Türkçe'ye çevrilmiş olanlarıyla birlikte incelenmiştir. Yine bu bölümde terimsel ve sosyolojik kullanımının hem Hz. Peygamber (s.a.v) önderliğinde oluşan ilk İslam toplumunu, kendisinden önceki gelenek ile ilişkisiyle ve süreklilik/kopuş bağlamında anlamak için elzem olan “cahiliye kavramını” inceledik. Bu kavramın gelenekteki anlamı ve Kutub'un diline geçişi bu bölümün böylelikle konusu olmakla birlikte cahiliye dönemi âdetlerine, inanışlarına ve toplumsal yapısına dair detaylar çalışmamızın kapsamı dışındadır. Nitekim bu kavram, Seyyid Kutub'un fikir dünyasındaki hat/batıl ayrımını oluştururken temel edindiği ve modernizmi eleştirirken söyleminin merkezine aldığı bir kavram olması sebebiyle konumuzun dâhilindedir. Bununla birlikte, Kutub'un tevhidin yaşanabilmesi için uygun bir toplum gerektiğini ifade ederken bu uygun zemini hazırlamakta araçsal olarak tekfiri kullanmadığı; sadece var olan düzeni reddettiği ve cahiliye kavramının böyle bir algıya yol açmasını salt Kutub'un eserlerine ve fikirlerine indirgenemeyeceğini vurgulamak gerekmektedir. Bu kavramla Kutub, yaşanması zor bir Müslümanlık mı koyuyordu ortaya diye de düşünülebilir; ancak kendisinin bir şema çizmediği; İslami bir yol takip edildiği takdirde yolun kendisinin kişilere gerekli bilgileri sunacağına olan inancı bir ümit olarak eserlerde varlığını göstermektedir. Bu bölümde incelendiği üzere, Doğu'nun kendi kimlik arayışları içerisinde Batı'yla kurduğu öykünmecî, uzlaşmacı yahut reddiyeci ilişki biçimlerinden en sonuncusu, Seyyid Kutub ve onun “cahiliye” kavramı üzerinden daha açıklanabilir hale gelecektir. Bu bölümde cahiliye kavramına dair literatür taraması ve Kutub'un eserlerinden Türkçe'ye çevrilmiş olanların bu konudaki analizleri yapılmıştır.

İkinci bölümde ise Kutub'un eserlerinde felsefî düzeyde ve müstakil bir modernizm tartışması olmadığı; fakat bunun daha ziyade “cahiliye” kavramı üzerinden sosyal kurumların güncel işleyişlerine dair problemleri gördüğü alanlarla nasıl içeriklendirildiği incelenmiştir. Nitekim Kutub, öncelikle bireysel zihnin inşasına önem verse de esasen toplumla ilgilenmiş; küfürden ziyade cahiliye kavramını bu sebeple merkeze almış,



bukavrama dair fikirlerini 1964'teki mahkumiyetinde sonuçlandırmış<sup>8</sup> ve yaşadığı dönemin siyasal karmaşası sebebiyle her şeyden önce aktif bir hayatın içinde pratik çözümler bulmaya çalışmış; felsefi tartışmalardan ziyade pragmatik bir şekilde sonuç almaya odaklanmış ve eserlerinde ikna edici bir dil kullanmıştır. Bu sebeple, bu bölümde Kutub'un dönemine dair eleştirilerini ve hayatını paha ettiği fikirlerini birlikte sunmuş bulunmaktayız. Bu bölümde de sosyal kurumlara dair temel fikirlerin yer aldığı literatüre, Kutub'un eserlerine ve Kutub hakkındaki Türkçe ve İngilizce literatüre atıfta bulunulmuştur. Bu konuda yapılmış müstakil çalışmaların oldukça az sayıda yapılmış olduğu da kayda düşülmelidir.

Çalışmada, müellifin eserlerinde geçen “günümüz” ifadesi Kutub'un kendi dönemine atıfta bulunduğu için, döneminde/günümüz birleşik ifadesini kullanılmıştır. Böylelikle Kutub'un da orijinal dilindeki kullanımının güncellik anlamı muhafaza edilmek istenmiştir. Nihayetinde ise, Seyyid Kutub'un fikri dünyasındaki zenginliğe ve modern toplum eleştirisine bütünüyle ulaşabildiği fikrinin çalışmamızın iddiası dışında olduğu eklenmelidir.

## II. SEYYİD KUTUB: BİYOGRAFİSİ, EDEBİ ŞAHSİYETİ ve ESERLERİ

*Tıflun minel'l- Karye* Kasabadan Bir Çocuk, ismini taşıyan otobiyografisinde anlattığı üzere, Seyyid Kutub İbrahim Hüseyin Shandili, Mısır'ın Asyut'a bağlı Mûşâ köyünde ziraatla uğraşan orta gelirli bir ailenin ikinci çocuğu olarak 1906 yılında dünyaya gelmiştir ve soyu itibarıyla Hint kökenlidir<sup>9</sup>. *Meşâhidü'l-Kıyâme* adlı eserinin başında içinde ahiret inancının yerleşmesinde babasının rolünün büyüklüğünü yazan, “et-Tasviru'l-fenniyyu fi'l-Kur'an"ı annesine ithaf eden, dini ve ilmi bir saygınlığı olan aileden gelen Kutub'un ikisi El- Ezher mezunu dört kardeşi vardı; kendisinden üç yaş büyük ablası Nefise, edebi çalışmalarıyla bilinen ve *el-Atyâfu'l-Erbâa* eserinin yazımında büyük bir rolü olan Emine, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümünün yanında pedagoji ve psikoloji formasyonları almış 1972'de Ummu'l- Kura Üniversite'sinde hoca olmuş Muhammed Kutub ve *el-Muslimun* ve *el-İhvanu'l-Muslimun* dergilerinde makaleler yazan küçük kardeşi Hamide.<sup>10</sup> Kutub, eğitimine köylerindeki ilkokulda başlamış ve buradan on

<sup>8</sup> William E. Shepard, “Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 35, No. 4, November 2003, pp. 521-545. <http://www.jstor.org/stable/3879862>

<sup>9</sup> İbrahim Sarıış, *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub I*, Fecr Yayınları, Ankara, 1992, s. 18.

<sup>10</sup> Sarıış, a.g.e, s. 19.

yaşlarındayken mezun olduğunda hafızlığını da tamamlamıştı. Ortaokul ve liseyi ise Kahire’de Ahmed el- Muşi adıyla yazılar yazan dayısının yanında okuyan Kutub, yüksek ihtisas için Kahire Üniversitesi Daru’l- Ulum fakültesine girdi. Üniversite eğitimi sırasında babası vefat edince, annesi ve kız kardeşlerini yanına almış ve *el- Ahram* gazetesine düzenli olarak yazmaya başlamıştı. 1933’de mezun olduğunda Dimyat şehrine öğretmen olarak atandı. Öğretmenlik hayatı bir iki farklı şehirde geçtikten sonra Milli Eğitim Bakanlığı danışmanlığına tayin edildi.

*El-Muktatafat* dergisinde yayımlanan “et-Tasviru’l-Fenni fi’l-Kur’an” başlıklı makalesiyle dikkat çeken ve bu çalışmasını ilerleyen yıllarda daha geniş içerikle kitap haline getiren Kutub, 1946’da yayımladığı “Meşahid’ul- Kiyameti fi’l-Kur’an” isimli makalesiyle de İslami ideolojisini savunmadaki ilk fiilini gerçekleştirmiş olur. Mısır toplumunun siyasi, sosyal ve ahlaki durumunun yozlaştığını, bu alanlarda dinin öğretilerinden uzaklaşıldığını ve bir reforma ihtiyaç duyulduğunu tartıştığı makalesini 1948’de yazdığı *el- Adaletu’l- İctimaiyye fi’l-İslam* adlı meşhur eseri takip eder. Sosyal adaletin ancak İslami bir nizamla mümkün olduğunu ve İslam dışındaki tüm inanışların, nazariyelerin ve yapıların refah ve huzura kabiliyetlerinin olmadığını savunur. 1949 yılında ise görev yaptığı Eğitim Bakanlığınca Amerika Birleşik Devletleri’ne doktora eğitimi için gönderilir. Amerikan eğitim sistemini incelemesi ve Mısır eğitim reformu için detaylı bir çalışma sunması beklenen Kutub, İslami yazılarına burada da devam eder. 1951’de ülkesine döndüğünde ise artık birbirinden farklı birçok düşünce ve doktrini etüt etmiştir ve Batı hayranlığı taşıyan maarif camiasını hayrete düşürerek ABD sisteminin bir proje halinde İslam âlemini dönüştürmeye çalıştığı iddiasını savunmuştur. *İslam ve Medeniyetin Problemleri* eseri Mısır hükümetinin beklediği bir çalışma olmamış ve dönüşünden bir yıl sonra fikirlerine mani olunduğu gerekçesiyle Seyyid Kutub görevinden ayrılmıştır.

Müslüman Kardeşlerle irtibatı ABD’ye gitmeden önce başlasa da fiili katılımı dönüşünden sonra gerçekleşen Seyyid Kutub, orada bulunduğu sırada şehid edilen Hasan el- Benna’nın öldürülmesinin Amerikan ve Batı medyasınca yansıtılma şekline tepki göstermiş ve Batı karşıtı fikirleri böylelikle iyice olgunlaşırken, Müslüman Kardeşlerin genel merkezinin yayın müdürlüğünü üstlenmiştir. Siyasi faaliyetlerine bu kanalla devam ederken, Cemal Abdunnâsır’a yönelik başarısız bir suikastın ardından şüpheli listesine alınan Kutub, on beş senelik hapis cezasına çarptırılır. Cezanın on yılını çeşitli işkenceler altında çektikten sonra, 1964 yılında dönemin Irak Cumhurbaşkanı Abdüsselam Arif’in arabuluculuğuyla, serbest bırakılır; ancak yazılarına devam ettiği için birkaç ay sonra ikinci

defa tutuklanır ve iki yıl süren yargılama sürecinden sonra iki dava arkadaşıyla beraber idama mahkûm edilir. Cemal Abdunnâsır'dan özür dilemesi kaydıyla “hayatının bağışlanacağı” söylene de özür dilemenin meşru kılacağı suçlu olma durumunu reddeden Kutub, 29 Ağustos 1966'da tek adam rejimi tarafında idam edilir. Hiç şüphesiz bu tarih kendi otobiyografisi için “şehadet” tarihidir.<sup>11</sup>

Ardında bıraktığı eserlere dair, Yusuf El-Azm, Seyyid Kutub'un 1939'dan, İslami düşünceye ağırlık vermeye başlamasından sonraki hayatını üç aşamaya bölerek açıklamıştır, nitekim yazılarındaki değişim hayatındaki değişimle paraleldir;<sup>12</sup>

1) Sanatsal İslamilik: Bu dönem, Kutub 'un Kur'an- ı Kerim'i belagat ve üslup yönünden incelemeye başladığı dönemdir. Bir makalesinde Kur'an-ı Kerim'in edebi yanıyla ilgili çalışmalar yapılmadığına dikkat çekmiş ve yazdığı makalenin “bu yolda bir işaret fişeği hükmünde” olduğunu dile getirmiştir. Kutub bu konuda 1945'te “Kuran'da Edebi Tasvir”, iki yıl sonra da “Kuran'da Kıyamet Sahneleri” kitaplarını basmıştır. Kutub bu dönemde Kur'an-ı Kerim'i yeniden keşfetme ve anlama sürecindedir.

2) Genel Fikri İslamilik: Kur'an-ı Kerim'i dil, üslup ve sanat boyutlarıyla inceleyen Kutub, ayetlerin metinsel ve hükümsel içerikleri hakkında da bilgi edindiği için sosyal, ekonomik ve siyasal boyutlarını da tartışmaya başlamış ve dönemin İslam tartışmalarında ıslah yanlısı olarak yer alır. 1947'den Müslüman Kardeşlere katıldığı 1951 yılına kadar geçen süreçte Kur'an-ı Kerim'in Kutub üzerinde önemli tesirler bırakmış bu etkilerden ötürü devlete muhalefet etmeye de başlayan Kutub, 1948'in ikinci döneminde Milli Eğitim Bakanlığı tarafından oradaki eğitim sistemini incelemek üzere görevli olarak ABD'ye gönderilmiştir. Bahsini açtığı ıslah gerekliliğine belki de ABD tecrübesinden sonra orayı referans alması beklenmişti. Kutub'un buradan dönüşü beklenenin aksindeydi; özellikle, Hasan el- Benna'nın şehid edilmesine Amerikan toplumunun sevinci Kutub'un bu hareketin büyüklüğünü kavramasına vesile olmuştu. Döndüğünde artık bir Müslüman Kardeşler üyesi olan Kutub derginin yayın organı olan *el- Dava*'da yazmaya başlamıştır. *İslam'da Sosyal Adalet, İslam-Kapitalizm Savaşı, Dünya Barışı ve İslam, İslami Çalışmalar, Fi Zilali'l-Kur'an* ( ilk 16 cüzü) bu dönemde yazılmıştır.

3) Hedefleri Olan Hareki İslamilik: Kutub bu dönemde Fi Zilal tefsirini gözden geçirmiş (14-27 cüzleri hariç) *İşte İslam, İstikbal İslam'ındır, İslam ve Medeniyetin*

---

<sup>11</sup> a.g.e.

<sup>12</sup> Bu bölüm, sempozyumu düzenleyen derginin web sitesinden aktarılmaktadır; (İstanbul: 09-10 Eylül 2006) Dönemselleştirme İbrahim Sarmış'a aittir. <http://www.gencbirikim.net/sehadetinin-47-yilinda-sehid-seyyid-kutub/03.09.2014>

*Problemleri, İslami Tasavvurun Özellikleri, Yoldaki İşaretler* kitaplarını yazmış ve İslam'ın hareket metodu vesilesiyle cahiliyeden kurtuluşu ve sahih bir İslam toplumunu kurmayı amaçlamıştır.

Salah el-Hâlidî ise Kutub'un hayatını beş safhaya ayırarak incelemiştir, bunlar; İslami bir vasatta doğup büyüdüğü; Kahire'ye gidip İslami mefkûreye yabancılaşması; dine karşı tereddütle yaklaştığı bir fetret dönemi; Kur'an-ı Kerim'i edebi bir bakış açısıyla incelediği ve son olarak da Kur'an-ı Kerim'in bir hayat nizamına davet ettiğini keşfedip kendini bunun tesisi için mücadeleye adanmış safhalardır.<sup>13</sup> Sarmış burada Kutub'un 1925–1940 yılları arasında yaşadığı fetret döneminin Batı'nın materyalist felsefesini okuyarak geçirdiği ve çokları tarafından bilinmeyen inişli çıkışlı bir dönemi olduğunu ifade eder. Kutub, bu dönem zarfında İslâmî literatürle pek ilgilenmemiştir ve fikri bunalıma sürüklenmesinin sebebini de kendisi şöyle açıklamaktadır;

Bu satırların yazarı, yaşadığı kırk sene boyunca başka vadilerde gezip dolaşmış sonra da düşünce dünyasının gerçek dinamiklerine dönmüş bir kişidir. Ömrümün kırk yılını orada geçirdiğimden pişman değilim; çünkü o dönemde cahiliyyeyi bütün yönleriyle tanıdım.<sup>14</sup>

Her insan gibi Seyyid Kutub'un da düşüncesinde, inancında ve yaşayışında gelişme ve değişme olmuştur. Ondaki bu değişim eserlerine de anlatıldığı şekilde yansımıştır; ancak İslami mücadelenin içine henüz girmediği dönemlerde ve daha sonraki yıllarında olsun, İslâm ahlâk ve yaşantısına aykırı bir hayatının olduğu da düşünülmemelidir. İslâm dışı ideolojileri de buna sosyalizm dahil savunduğu olmamıştır.

Seyyid Kutub için edebiyatın anlamına gelirsek, o, edebiyatın hayatın bilinçli bir yorumu ve edebiyatçının derin ve ince düşüncelerini oluşturan hayatının ve ruhunun bir yansıması olduğunu düşünür.<sup>15</sup> Kutub edebi hayatına şiir ile başlamıştır ve İslam'ın şiiri yasaklamadığını; ancak cahiliyede yaygın olan içeriğinin engellendiği savunur. Şiirin yüce değerlere dair soyut anlamları, tasvir metoduyla somutlaştırdığını ve onun aslında bir tahayyül yeteneği olduğunu söyler. Şiirde hayal gücünü birbirini tamamlayan unsurların tutarlı bir şekilde sürdürdükleri uyum, bu uyumun bütüne kattığı güzellik ve mübalağaya

---

<sup>13</sup> a.g.e.

<sup>14</sup> Kutub'tan aktaran Sarmış, a.g.e.

<sup>15</sup> İbrahim Sarmış, *Bir Edebiyatçı Olarak Seyyid Kutub II*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1993, s. 11.

girmeyen; fakat acı ve umutları dile getiren bir coşku olarak tanımlar. Kutub’a göre hayal gücünden beslenmeyen şiir yüzeyseldir.

Şiirde mana ve konu, hayal ve bedii zevk birliğini esas alan Kutub, şiirin his ve heyecanların hikayesi olmasını önemserken temelinin gerçeklerin müzikal bir dille tercüme edilmesi olduğunu düşünmektedir. Nitekim Kutub için gerçek şair hayatı derinden hisseden ve toplumlara yansıtan insandır.<sup>16</sup> Kutub edebi tasvir ile ilgili düşüncesinin oluşumunu çocukluk yıllarına dayandırır. O zamanlar dinlediği Kur’an-ı Kerim ayetlerinin zihninde çeşitli tablolar oluşturduğunu şöyle anlatır;

Ne zaman şu ayeti okusam derhal gözümün önünde canlanır; “İnsanlar içinde Allah’a bir uçurum kenarında imiş gibi ibadet edenler vardır. Ona bir iyilik gelirse onunla sevinir, başına bir bela gelirse yüzüstü döner. Dünyayı da ahireti kaybeder.” (el- Hac 11) Yüksek bir yerin kenarında seki gibi bir yerde bir adam oturmuş namaz kılıyor. –Ben köyde iken vadi kenarındaki tepeleri görmüştüm- Dar bir tepe, önü uçurum. Adam kendine malik olamıyor, her hareketinde uçuruma doğru kayıyor, az daha düşecek oluyor. Ben de karşısında onun hareketlerini tuhaf bir lezzet ve evk içinde izliyorum. Bunun gibi çeşitli tablolar küçük hayalime nakşediliyor, ben bunları düşünmekten zevk alıyor ve bunun için Kur’an-ı Kerim okumak istiyordum. Okudukça da Kur’an-ı Kerim ayetlerinde hep bu tabloları arıyordum.<sup>17</sup>

Kutub’un sonraki yıllarda yazılarına akıcılık, diline hakimiyet, düşüncelerini açıklamakta isabet getirecek ve büyük bir kitle tarafından takibine vesile olacak üslup bu tasvir üslubudur. Kutub, zihinlerdeki soyut manaları, vicdan ve duyguya hitap eden hisleri “şairin kelimelerle çizdiği tablolar ressamın fırça ile çizdiği tablolardan daha canlı ve daha çekicidir”<sup>18</sup> düşüncesiyle açıklamış ve Kur’an-ı Kerim’deki zihinsel manaların, psikolojik ve manevi durumların, insan tiplerinin, olmuş ve olacak olayların, getirilen misallerin, anlatılan kıssaların, kıyamet ve azap sahnelerinin edebi ahnek ve musikiyle nasıl tasvir edildiğini tespit etmiştir. Kur’an-ı Kerim’in sanat yönünün ancak inancın netlik ve açıklığını ortaya koyduğunu buna mukabil Yahudilik ve Hristiyanlıkta kullanılan sanatın

<sup>16</sup> Seyyid Kutub’un *Muhammetu’ş Şair fi’l Hayat* adlı eserinde bu konuları tartışmaktadır. Aktaran; Sarıış, *Bir Edebiyatçı Olarak Seyyid Kutub II*, ss. 35-44.

<sup>17</sup> Sarıış, *Bir Edebiyatçı Olarak Seyyid Kutub II*, s. 116.

<sup>18</sup> Kutub, (2003), C.8

mitoloji temelinde bizzat inancı şekillendirdiğini söylemektedir.<sup>19</sup> Kutub'un Kuran-ı Kerim'i bu minvalde inceleyişine bir örnek şöyledir;

Yere gireni, ondan çıkan; gökten ineni, oraya çıkan bilir. O çok esirgeyen, çok bağışlayandır.” (es- Sebe, 2) Görüldüğü gibi bu tasvir edici manzara çok az sayıda kelime ile çokça eşyayı, hareketi, hacmi, şekli, resim, mana ve cismi ihtiva etmiş bulunmaktadır. Bir insan bu manzaranın içerdiklerini soyut kelimelerle ifade etmeye kalksa bu kadar kısa bir anlatımla bunu başaramazdı.<sup>20</sup>

Kutub'un dini ya da edebi bir metinde izlediği üslup açık ve sade bir dil kullanımıdır. Zengin bir deneyim ve hayal gücünün yanında fikirlerini gerçekçi bir anlatımla sunmuştur. Muhataplarının akıl ve vicdanlarına seslendiğinin bilinciyle sözlerinin kendi yaşamında gerçekliğini bulmasına gayret etmiş ve “doğruluk” ilkesiyle eserlerini güçlü ve etkili tutmaya çalışmıştır.<sup>21</sup> Bununla birlikte Kutub'un eserlerinde tekrarlar oldukça sık görülmektedir. Özellikle hayatının siyasi mücadele kısmında yazdığı eserleri okuyucularını İslami bir nizam için uyanışa çağırdığı için onlarda bu hareketi içselleştirme çabası sık sık tekrarlar şeklinde kendini göstermiştir.

Kutub'un edebi, sosyal ve politik birçok konudaki sayısız makalelerinden bazıları Abbas Mahmud el- Akkad, Taha Hüseyin ve Ahmed Zayyat gibi önemli isimlerin yanında basılmış, Kutub politik ve edebiyat alanındaki tartışmalara aktif katılım sağlamıştı.<sup>22</sup> Milli Eğitim Bakanlığı'nda müfettiş olarak görev yapan Kutub, 1939'da ilmi ve fikri çalışmalarından ötürü işinden ayrılmak istemiş; ancak Milli Eğitim Bakanlığı buna izin vermemişti. Bakanlık politikasının Mısır'daki fakir ailelerin çocuklarının eğitilmesine “bir başkaldırı örgütlenir, toplum adına bir tehlike oluşturur” fikriyle mesafeli yaklaşması Kutub'un hükümetle ilişkilerini iyice yıpratmıştı. Kutub'un editörlüğünü yaptığı ve kapitalist sömürgeciliğe, yozlaşmış topluma ve tiranlığa bir direniş çağrısı yapan *el-Fikr* dergisi de Kral Faruk tarafından kapatılmıştı. Yaşadığı toplumun sorunlarını çözümleriyle birlikte yazılarına döken Kutub, Kraliyet ailesini, partileri, tüm idareci ve zengin kesimi sert bir üslupla eleştirmeye başlamıştı. Kanuni bir dayanak bulup Kutub'u tutuklatamayan; fakat varlığından ve çalışmalarından rahatsız olan Kraliyet ve Hükümet çareyi Kutub'u

<sup>19</sup> Sarmış, *Bir Edebiyatçı Olarak Seyyid Kutub II*, s. 136.

<sup>20</sup> Salah Abdulfettah el Halidi'den aktaran Sarmış, a.g.e., s. 137.

<sup>21</sup> Muhammed Berekat, *Seyyid Kutub*, çev. M. Beşir Eryarsoy, Risale Yayınları, 1987, s. 20-25.

<sup>22</sup> Ahmad S. Moussalli, *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, American University of Beirut, 1992, pp. 69-139.

ülke dışına göndermekte bulmuştu. 1948’de ABD’ye giden Kutup Teacher’s College’da eğitim metodları alanında yüksek lisans derecesini alıp geri döndüğünde ise aradan üç yıl geçmişti ve yazıları Kraliyet’in Batı eğilimli politikasına karşı daha da sertleşmişti.

Kutub, siyasi kimliği ve fikirleriyle ön plana çıkmış olsa da üslup ve hitabetindeki zenginliğiyle edebi yönüyle de bilinir. Zira üniversitede edebiyat eğitimi görmüş ve hayatının ikinci safhası dediği İslam mücadelesinden önce (1933-1948) modern Mısır edebiyatına önemli katkılarda bulunmuştur. Şiir ve edebi araştırmalara ağırlık verdiği bu dönemden sonra düşünce bazında liberallikten İslami ideolojiye geçiş yapmış ve vefatına kadar dini ve siyasi konulara yönelmiştir. Aktif siyasi hayatına başlamadan evvel esasında bir edebiyatçı olan Seyyid Kutub’un *Eşvak* adlı kitabı dışında edebiyatla ilgili kitapları Türkçeye çevrilmezken Türkiye’deki İslami harekete başta *Fi Zilal’il Kur’an* olmak üzere, yön vereceği düşünülen eserlerinin çevirisi tamamlanmıştır. Seyyid Kutub’un eserleri şöyledir:<sup>23</sup>

#### 1-*Muhimmetu’s-Şair fi’l-Hayat* (1933)

Üniversitede mezuniyet tezi olarak sunduğu daha sonra genişleterek bastığı küçük hacimli bir çalışmadır. Şiirin toplum için olduğu vurgusuyla şaire toplumsal bir sorumluluk yüklemektedir.

#### 2-*Eş-Şatiu’l-Mechul* (1935)

Bir kez yayınlanan bu eser Seyyid Kutub’un divanıdır. Siyasi mücadelesinden önce sadece edebiyatla uğraştığı ve A. Mahmud el-Akkad’tan üslup olarak etkilendiği bir dönemin eseridir.

#### 3-*Tıflun Mine’l-Karye* (1946)

Edebi kişiliğini takdir ettiği Taha Hüseyin’e ithaf edilmiş eser Kutub’un köydeki aile hayatını ele alan kısmi bir otobiyografidir.

#### 4-*El-Medinetu’l-Meshura* (1946)

Binbir Gece Masalları’na benzeyen bir masal kitabıdır. Aşk, intikam ve kehanet imgeleri taşıyan büyümlü bir şehrin anlatısıdır.

#### 5-*Eşvak* (1947)

---

<sup>23</sup> Bu kısım büyük ölçüde müellif hakkında geniş araştırmaları olan Prof. Dr. İbrahim Sarmış’ın Medeniyet Vakfı tarafından düzenlenen Şehadetinin Kırkinci Yılında Seyyid Kutub Sempozyumu (İstanbul: 09-10 Eylül 2006) Tebliğ Metninden derlenmiştir. Tasnif de Sarmış’a aittir. Ayrıca bir kaynak gösterimi yapılmayacaktır.

Eser, Sami ve Semira isimli karakterlerle hikayeleştirilen bir aşk öyküsüdür. Edebi ve romantik bir üslup kullanılmıştır. Seyyid Kutub'un kendi tecrübesinden yola çıkarak yazdığı bir romandır.

6-*Ravdatu't-Tıfl* (1947)

İki seriden oluşan çocuk hikaye kitabıdır, Emine Said ve Yusuf Murad'la birlikte yazılmıştır.

7- *El- Kasasu'd-Dini li'l-Etfal* (1947)

Kur'an-ı Kerim kıssalarından yapılan alıntılarla çocuklar için hazırlanmış dini hikayelerdir. Abdülhamid Cûde es-Sahhar ile birlikte kaleme alınmıştır.

8-*El- Ceditu fi'l- Lugati'l- Arabiyye* (?)

9- *El- Ceditu fi'l- Mahfuzat* (?)

Dilbilgisi ve okuma kitabı olarak hazırlanmış ders kitaplarıdır. 10- *En- Nakdu'l- Edebi Usuluhu ve Menahicuhu* (1948)

Edebi üslup ve eleştirilerini beğeniyle takip ettiği Abdülkahir-i Cürcanî'ye ithaf ettiği ve edebi eleştirinin esasları ve yöntemlerini anlattığı bir kitaptır.

11- *Kutub ve Şahsiyyat* (1946)

Kutub'un çeşitli dergilerde 1942- 1946 yıllarında yayınlanmış ve Doğu ve Batı yazın dünyasına ait çeşitli eser ve yazarlar hakkındaki tahlil ve eleştirileridir.

12- *Nakdu Kitabi Mustakbeli's- Sakafeti fi Mısır* (1939)

Bu kitap, Mısır'ın Batı medeniyetinin bir parçası olduğu görüşlerine reddiye için yazmıştır.

13- *El- Atıafu'l- Erbaa* (1945)

Seyyid Kutub'la birlikte kardeşleri Emine, Hamide ve Muhammed Kutub'un, hatıralarını, duygu ve düşüncelerini ortaklaşa yazdıkları bir kitaptır.

14- *Et- Tasviru'l- Fenni fi'l- Kur'an* (1945)

Kutub'un Kur'an-ı Kerim'i edebi icazı ve tasvir metodu yönünden incelediği kitabıdır. 1930'lu yılların ikinci yarısından itibaren geliştirmeye çalıştığı ve 1945 yılında tamamladığı Kur'an-ı Kerim Okulu adlı ilmi-edebi projesinin ilk çalışmasıdır. Kutub bu eserinde henüz bir çocuk iken dinlediği Kur'an-ı Kerim'in üzerinde bıraktığı güzel hissiyatı büyüdükçe okuduğu tefsirlerin satır aralarında bulamadığını anlatır. Bu sebeple Kur'an-ı Kerim'i tefsirlerden anlamayı değil bizzat kendisini okuyarak anlamlandırmayı



tercih ettiğini, böylelikle Kitab'ı eski cazibesinden daha kuvvetli; fakat daha önce çocukluk muhayyilesinde kavrayamadığı bir şekilde edebi mükemmelliğinin yanındaki hukuki hükümlerin, gaybi haberlerin ve insanlık için gösterdiği gaye ve hedeflerin varlığını keşfettiğinden bahseder.

Kutub, Kur'an-ı Kerim'in felsefi giriftlikten uzak sade anlatımını ve manasını anlayan ve anlamayan herkes üzerinde etki bırakan belagatini, üslubu Kutub'un tasnifiyle tasvirde icaz ve harekette icaz başlıkları altında inceler, Kur'an-ı Kerim'in tarihi ve mekanı aşkın yapısıyla İslami bir topluma rehber olduğunu, evren ve insana dair kuşatıcılığının mucizevi olduğunu anlatır.<sup>24</sup>

15- *Meşahidu'l- Kıyameti fi'l- Kur'an* (1947)

Kur'an-ı Kerim'deki 80 surede geçen 150 kıyamet sahnesinin tasvirini yaptığı kitabında Kutub, cahiliye dönemindeki çeşitli milletlerin ahiret inancı ile Kur'an-ı Kerim'de işlenen ahiret inancının karşılaştırmasını yapar.

16- *El- Adaletu'l- İctimaiyye fi'l- İslam* (1949)

Siyasi olarak İslam düşüncesini ilk defa savunduğu eserinde Kutub, din ve toplum meselelerini İslam ve Hristiyanlıkta karşılaştırmalı olarak inceler. Dini, toplumsal yaşamdan soyutlayan düşüncenin kaynağına iner ve söz konusu fikrin Batı tarihinde vuku bulduğunu ve İslamî tecrübeden uzak olduğunu savunur. Adalet, iktisat ve toplumsal dinamikler hususunda İslamî bir bakış açısı sunduğu eserinde İslamî mali politikalarından da bahsederken Allah, evren, hayat ve insana dair fikirler de sunar. Eser yayımlandıktan sonra birçok dile çevrilmiş ve dönemin Türk İslamcı hareketinin de başvuru kaynaklarından biri haline gelmiştir.

17- *Ma'reketul- İslami ve'r- Ra'simaliyye* (1951)

Kutub kapitalizmin beşeriyet üzerindeki olumsuz etkilerini siyasi, iktisadi ve sosyal boyutlarıyla incelediği kitabında cahiliye olarak adlandırdığı bu sistemden bir kurtuluş olarak İslami prensipleri detaylı bir şekilde anlatmıştır. Kitabın etkileri kendi coğrafi sınırlarını aşmıştır.

18- *Es- Selamu'l- Alemi ve'l- İslam* (1951)

*Ma'reketul-İslâmî ve'r- Ra'simaliyye* kitabından birkaç ay sonra yazdığı kitabında Kutub II. Dünya Savaşı sonrasındaki siyasi istikrarsızlığı, sosyal güvensizliği ve ahlaki yozlaşmaları incelemiş, ABD ve Sovyetler Birliği arasındaki Soğuk Savaşın toplumları

---

<sup>24</sup> Detaylı bilgi için Bkz. Sarıms, *Bir Edebiyatçı Olarak Seyyid Kutub II*, ss. 113-115.

altında bıraktığı baskı ve tehdidi eleştirerek bu korku atmosferinden, kişinin iç dünyasından başlayarak devlete ve oradan da devletlerarası alana yayılan İslami huzur, güven ve sakinetten bahsetmiştir. Bu mukayeseli anlatımda bir yandan ABD sömürgeciliği anlatılırken diğer tarafta İslami düzenin faydaları ve gereklilikleri üzerinde durulmuştur.

19- *Haze'd- Din* (1960)

Hapisten beraatından sonra kaleme aldığı eserinde Kutub, dünyanın ıslahatı ve nizamı için İslamî ilkelerin önemini savunmuş, Müslümanları bu ameliye için seferberliğe davet etmiştir.

20- *El- Mustakbelu li- Haze'd- Din*

*Haze'd-Din* kitabının tamamlayıcısı mahiyetinde olan kitap aynı şekilde zindanlarda tutulan Müslüman Kardeşler üyesi gençlere ve bütün Müslümanlara bu dinin gelecekte hakim olacağını, bu ümitle motivasyonlarını ve morallerini yüksek tutmaları gerektiğini anlatır. İslam dininin cihanşümul bir nizam olduğunu, bireyleri ve toplumları feraha yükselttiğini ve ahiret hayatlarını mamur ettiğini ifade ederek Batı medeniyetinin beyaz adamının artık yozlaştığını ve etkisini yitireceğini vurgular.

21- *El- İslamu ve Muşkilatu'l- Hadara* (1962)

Amerika Birleşik Devletleri'nden döndükten sonra yazdığı bu kitap Kutub'un genel olarak modern hayat tarzını ve çağın esas sorunlarını tartıştığı bir eserdir. Burada, insanı fıtratından, dolayısıyla ait olduğu değerden uzaklaştırdığını düşündüğü çağdaş yaşam düşüncesini ve materyalist yaklaşımı eleştirir ve insanı, kadın-erkek ilişkilerini, sosyal ve iktisadi nizamları İslam ve Batı arasındaki farklarla inceler. Kutub'a göre insan, arzuladığı ve hak ettiği kıymeti ancak İslam'ın yüceltici prensiplerine teslimiyetle bulabilir.

22- *Dırasat İslamiyye* (1953)

Askeri Darbe öncesinde yazılmış otuz beş makalesinin toplamından oluşan kitapta Kutub, mevcut durumdaki siyasi iktidardan toplumdaki ahlak anlayışına kadar ciddi eleştirilerde bulunmuş, tenkitlerinin yanında çözüm olarak İslam'ı işaret etmiştir. Batı medeniyetinin çıkmazlarını ve ürettiği problemleri ayrıntılı bir şekilde tartışmıştır.

23- *Hasaisu't-Tasavvuri'l- İslami* (1962)

Kutub, Kur'an-ı Kerim üzerinde on yılı aşkın bir sürede yaptığı çalışmaların neticesinde bu kitabı İslam'ın doğru anlaşılması hususuna adanmış, aktif siyasi hayatının mücadeleci ruhuyla, İslam'ın ilah, evren, insan gibi tasavvurlarını genel kaideleriyle

ortaya koymaya çalışmıştır. Uluhiyet ve ubudiyet kavramlarını tartışırken Budizm, Yahudilik, Hristiyanlık gibi dinlerin tahrif edilmiş özelliklerine vurgu yaparak İslam toplumlarının zihninin Batı kültüründen ve Doğu'nun geleneksel anlayışlarından temizlenmesi gerektiğini belirtmiştir. Kur'an-ı Kerim'in ortaya koyduğu İslam anlayışının kelim, tasavvuf, felsefe gibi yollarla açıklanmaya muhtaç olmadığını savunmuş İslam düşüncesinin gerçekçilik ve denge, rabbanilik, sebat ve tevhid üzerine kurulduğunu onu anlarken İslam tabiatına aykırı kavramlar aracılığıyla değil Kur'an-ı Kerim'in kendi kavramlarıyla düşünmek gerektiğini vurgulamıştır.

#### 24- *Mukavvimatü't-Tasavvuri'l-İslami* (1986)

Kutub'un cezaevinde yazdığı; fakat basımı şehadetinden sonra kardeşi Muhammed Kutub tarafından yapılan eseridir. Muhammed Kutub'un belirttiğine göre kitap Kutub'a yöneltilen suçlamaların arkasından yazılmıştır. Buradaki fikirler Muhammed Kutub tarafından tamamlansa da Seyyid Kutub'un genel tartışma kapsamı ve konuları tekrar edilmiştir. Nitekim Kutub'un başlıca mücadelesi uluhiyet ve ubudiyetin Kur'ani perspektif ile anlaşılması ve toplumların siyasi ve sosyal nizamı haline gelmesidir.

#### 25- *Fi Zilal'il- Kur'an* (1952-1965) ( Kur'an'ın Gölgesinde)

Seyyid Kutub'un en kapsamlı çalışmasıdır ve onun İslami düşüncüyü kaynağından öğrenme ve açıklama çabasının en temel ürünü olan tefsiridir. Muhammed Kutub'un deyişiyle, müellifinin ruhu, bilinci, düşüncesi ve vücuduyla yaşadığı, iman dünyasında yaşadıklarını kelimelerle somutlaştırdığı en büyük eseridir. İslam'ın bir hayat nizamı olduğuna ve pratik hayatı düzenleyen kaideleriyle tüm insanlık için bir rehber olduğuna inanç ekseninde yorumladığı ayetlerle başta Türkiye Müslümanları olmak üzere İslâm coğrafyasında İslami hareketlerin bir referansı olmuştur. Eserin yazımı Kutub'un 1952 yılından itibaren *el- Muslimun* dergisinde Fi Zilali'l Kur'an başlığı altında yazdığı makalelerle başlamış ve el- Bakara 103. ayete kadar geldiğinde artık müstakil bir tefsir kitabı yazacağını bildirmiştir. 1954 yılına kadar on altı cüz yayınlansa da Abdunnasır'a düzenlenen başarısız suikastten sonra tutuklanan Kutub eserine ara vermek durumunda kalmış; fakat tefsirin yazımı konusunda anlaştığı Daru'l İhyai'l-Kutubi'l- Arabiyye Yayınevi'nin hükümet aleyhine açtığı dava sonucu Kutub tefsirini cezaevinde bitirebilmiştir.

İlk baskısında edebi ve sanatsal unsurların ağır bastığı tefsir, ikinci baskıda fikri ve kültürel bir yaklaşım sergilemiş; fakat üçüncü ve son baskıda İslami bir cemaatinin

oluşması için gereken mobilizasyonu motive edercesine bir metodla yazılmıştır. 14- 27. cüzleri bu metodla tekrar ele almak istese de şehadetinden ötürü niyetini tamamlayamamıştır.

Kutub, tefsirinde modern hermeneutik bir yaklaşım sunmuş ve ayetleri güncel sorunlar çerçevesinde yorumlamıştır. Kur'an ayetlerini salt itikadi teslimiyet ekseninde takdim etmekten ziyade onların, birey ve toplumun gündelik yaşamına kazandırdığı pratiklikten ve faydalardan sıklıkla söz etmiştir. Cümle yapısı ve terminoloji kısmına pek girmese de edebiyatçı kimliğiyle Kur'an-ı Kerim'in üslup inceliklerini dirayet metoduyla ele almış ve rivayet metoduna da riayet ederek genelde Kur'an'ı Kur'an ile tefsir etmiştir. Kur'an'ı Kerim'in hadisler ile tefsirine ise bu alanda kendini yeterli görmemesi ve eserinin büyük çoğunluğunu hapis sürecinde yazmış olması gibi sebeplerden ötürü pek imkan bulamamıştır. Kutub, her bir ayetin kısa tefsirini yapmaktan ziyade onları bölüm bölüm ele almış; ancak her surenin ismi, nüzul yeri, ayet sayısı gibi künyesini ve içeriğini en başta özetle sunmuştur. Ayet ve sureler arasındaki tespit ettiği bağlantılardan da bahseden Kutub, Kur'an-ı Kerim'de zikredilen kıssa ve tarihi hadiselerle zaman üstü bir nitelik atfederek onlardan genel hükümler çıkarmıştır. Bu sebeple tefsiri sosyal meselelere oldukça ağırlık vermiş ve İslami inancın beşerin mutluluğunu amaçlayan bir nizam olduğunu sıklıkla savunmuştur. İtikadi ve fıkhi meselelerdeki mezhep farklılıklarına ve Allah'ın zat ve sıfatına ait olan müteşabih ayetlerin teviline girmeyip ihtilaf ve ayrıntılardan uzak durmuştur. Neshedilen bazı ayetlere de şartların olgunlaşması için toplumsal bir yarar gözetildiği şeklinde açıklama getirmiştir. İlahi emirleri genellikle, kişi, aile ve toplum ekseninde yorumlarken dönemin sosyalizm, komünizm, kapitalizm gibi nazariyelerine ve sistemlerine bir reddiye için kaynaklar bulmaya çalışmıştır.

Seyyid Kutub'un temel eseri olan içtimai tefsiri Fi Zilal'il- Kur'an, birçok dile çevrilmiş ve dönemin İslamcı hareketlerine güncel problemlerinin halli için Kur'ani bir perspektif sunmuştur. Bu sebeple İbrahim Sarmış Fi Zilal'il- Kur'an'ın dilci ya da fıkıhçı ekollerle eleştirilmemesi gerektiğini savunur. Nitekim ona göre bu tefsir bir "hareket tefsir ekolü" örneğidir; fıkhi, kelami ve felsefi görüşler bu tefsirde bırakılmış, akli ve kültürel yargılardan soyutlanmıştır.

26- *Mealim fi't- Tarik*: (1964) ( Yoldaki İşaretler)

Kutub'un idamla yargılanmasının sebebi olarak gösterilen bu kitabı temelde Fi Zilal'il Kur'an tefsirindeki siyasi ve sosyal düşüncelerin bir özeti mahiyetindedir. Kutub, burada Müslümanları çeşitli konularda ikaz etmekte ve çağın zihinlere sirayet eden yoz

düşüncelerine karşı uyarmaktadır. İnsanlığın, düştüğü acziyet ve çözülmüşlükten ancak İslamî bir dirilişle kurtulabileceğini savunmuş, bunun için gerekli olanın ise samimi bir tevhid inancı olduğunu vurgulamıştır. Zira eski ve yeni hiçbir nazariye ve sistem insanlığı kurtarmaya yetmemiştir ve İslam dışındaki her düşünce ve yapının ortak temeli “cahiliye” olmuştur. İslami hareketin davet ve teşkilatlanma metodunu anlatmayı ve İslami bir nizama giden işaretleri açıklamayı gaye edinen kitapta Kutub, cahiliye olarak nitelendirdiği mevcut sistemlere karşı Kur’an-ı Kerim’in çağrısını, tevhidin özünü, cihadın mahiyetini ve İslam toplumunun özelliklerini ortaya koyar.

Tura cezaevinde hükümlüyken kardeşi Hamide Kutub ve Zeynep Gazali aracılığıyla Müslüman Kardeşler’e gönderdiği mektupların bir derlemesi olan Yoldaki İşaretler İslam’ı temsil eden bir cemaat oluşana kadar coğrafi ya da fiziksel olarak değil inanç, yaşayış, tasavvur ve ahlakta cahiliyenin reddedilmesi ve ondan bağımsız yaşanması gerektiğini anlatsa da bazı aşırı cemaatler Kutub’u olduğu gibi değerlendirememiş ve kamu kuruluşlarında çalışmanın haram olduğu, toplumdan bir tecridin gerektiği, mevcut camilerin Dırar Mescidleri olduğu gibi fikirlerine Kutub’u kaynak göstermişlerdir. Oysaki bu düşünceler Kutub ve Müslüman Kardeşlerin onaylamadığı yanlış çıkarımlardır ve kendilerine mal edilmemelidir. Kutub camilerin boykot edilmesi gibi bir düşünceyi savunmaktan ziyade dönemin Mısır’ında Müslümanlara yönelik saldırılar ve tehditlerden ötürü camilere girip çıkanların izlendiğini ve bu kimselerin takibe alındığını bu sebeple Dırar Mescidi gibi bir konumda tutulduğunu ifade etmiştir. Ayrıca çeşitli tekfir hareketlerinde Kutub’un cahiliye kavramını kullanmak onun bu kavramı kullanış biçiminden oldukça uzaktır. Nitekim Kutub’ta fertler Müslüman olsa da cahili bir sistemde yaşıyor olabilirler; yani fertler değil sistemler, tasavvurlar, nazariyeler cahilidir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### TARİHSEL BİR KATEGORİ OLARAK CAHİLİYE KAVRAMI ve 20. YÜZYIL'da MISIR

#### 1.1. 20. YÜZYIL'da MISIR: SOSYO-POLİTİK ve SOSYO-DİNİ ÇERÇEVE

Kıptiler olarak bilinen ve Hristiyanlığı benimsemiş Mısırlılar Bizans İmparatorluğunun bir vilayeti olan topraklarını Sasani İmparatorluğunun işgallerinden koruyamadıkları bir zamanda bu topraklar, Hz. Ömer'in (r.a) Amr ibn el-As komutasındaki İslam orduları tarafından fethedilmiş (639) ve bu tarihten itibaren İslamlaşmaya ve Araplaşmaya başlamıştı. 1516'ya kadar çeşitli idareler altında kalan topraklar, Memluk Devletinin yıkılmasıyla XX. yüzyıla kadar bir Osmanlı vilayeti olarak kalacaktı.<sup>25</sup> Napolyon'un 1798 İskenderiye seferi Mısır'ın Batı karşısında açık bir yenilgi almasıyla sonuçlandığında ise Mısır'da modern düşünceler ortaya çıkmaya başlamış ve Batı tarzı reform istekleri bölgede azalan Osmanlı hakimiyetiyle birlikte kendine has bir yetki alanında özgürce tartışılmaya başlamıştı. 1801 yılında Fransızlar askeri olarak bölgeyi terk etse de Napolyon etkisiyle ile çok sayıda düşünür, bilim ve din adamı Mısır'a yerleşmiş işgalin kültürel boyutta devamı sağlanmıştı.

Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın (1805-1849) idaresindeki Mısır, artık Batı tarzı okulların açıldığı, birçok öğrencinin bilim, teknik ve siyaset öğrenmeleri için Avrupa'ya gönderildiği, matbaa ve tercüme faaliyetlerinin önem kazandığı bir vilayetti.<sup>26</sup> Sulama ve tarım projeleri, eski Memluk hanelerinin gücünün yıkılması, vergi çiftlikleri ve vakıflara el konulması, askeri mekanizma içinde ülke yönetimi ve ekonominin yeniden örgütlenmesi söz konusuydu. Bununla birlikte, gözlem maksadıyla gittikleri yerlerden dönen idari heyetler önderliğinde askeri, idari, hukuki, iktisadi ve içtimai yeniliklerin yapıldığı bu dönemde ulema ve devlet arasında bir ihtilaf baş göstermişti. Mehmet Ali Paşa ile birlikte, güçlü bir ulema ve tarikat yapısının olduğu Mısır, Türkler, Kürtler, Çerkezler ve diğer unsurlardan teşkil edilen ordusuyla Batı Arabistan'ı da kontrolüne alsa da 1863'te vali olan

<sup>25</sup> Detaylı bilgi için bkz. Araf Lutfi Al Sayyid Marsot, *Mısır Tarihi Arapların Fethinden Bugüne*, çev. Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2010.

<sup>26</sup> İbrahim Hatiboğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 117.

ve 67'de Hidiv unvanını alan İsmail Paşa döneminde Batı menşeli bir kültürel modernlik edinmişti.<sup>27</sup> Köle ticaretinden yabancı devletlerle ilişkilere, tarım ekonomisinden sanayileşmeye, idare ve adliye teşkilatından eğitim ve kültüre uzanan geniş bir kapsamda modernleşme hareketlerini sürdürürken Mısır'ın borçlanma yüzünden dışa bağımlı bir gelişim göstermesi kaçınılmaz olmuştu. İngiliz ve Fransız yatırımcılar Paşa'yı politik etkileriyle modernizasyona hız vermesi ve serbest ekonomi ilkelerini yerleşirmesi hususunda desteklemekteydiler.<sup>28</sup> Yeni ekonomik sistem köy ekonomilerini yıkmış, köylüler borçlanmaya başlamış, geleneksel loncalar çözömlenmiş ve devletin yerini toplumsal örgötlönmeler almıştı. Dini elitin konumu değışmiş, gelirleri konusunda yöneticilere bağımlı kılınan İçeride ise Rifa'a et- Tahtavi gibi isimler şer'i hükömlerin çağın gereklerine uygun hale getirilmesini savunuyorlardı, Batılı tarzda açılan modern eğitim kurumlarının, Mısır ve Suriye Protestan okullarının yanında el- Ezher'e karşı 1872'de açılan Dâr'ül-ulûm ve 1908'de açılan Hadis Okulu etkisiyle nihayet din ve politikanın birbirinden ayrılması fikrini toplumsal kabule dayatmıştı. Hidiv İsmail Paşa bu reform hareketlerine ulemayı dahil etmek istemişse de bunu başaramamış ve laik okullar açmaya devam etmişti. -Hiç şöphesiz eğitim kurumlarındaki bu yapı hukuk ve siyasetin seköler karakterini en iyi yansıtan araçlardır.- XIX. yüzyılın idari reformları geleneksel ve modern kurumların yan yana varlık göstermesi, Batılılaşmış elit bir azınlığın geleneksel ve İslami eğitim almış bir ulemayla çatışması zamanla şer'i uygulama alanlarının da laik sistem içine katılması ve iki başlılığın İslam aleyhine devlet eliyle ortadan kalkması şeklinde son bulmuştu.<sup>29</sup> Genel hatlarıyla Osmanlı ve İslami özellikler taşıyan toplum ulusal ve laik bir toplum biçimine evrilmiş, devlet eliyle gerçekleşen reformların 1882-1952 İngiliz işgaliyle manöple edilmesi sonucu askeri ve idari Mısır elitlerinin gücü azalmıştı. İşgalin desteğıyle oluşan yeni elitler ise ulusal bağımsızlığın sözcüsü olsa da milliyetçi ve İslamcı hareketler arasında kalmış; nihayette Arap milliyetçisi subaylar tarafından iktidardan uzaklaştırılmıştı. Mısır'da askeri bir rejimin kuvveti günümüzde de devam etmektedir.<sup>30</sup>

Mısır'da artan iç borçlanmaya karşı Mısırlı subayların desteklediğı Ahmet Urabi Paşa ulusalcı bir hareketin başını çekerek etkin bir politika sergilemeye başlamıştı. İngiltere ve Fransa'nın dikkatini çeken bu durum 1882 İngiliz işgaliyle sonuçlanmış ve

<sup>27</sup> İra M. Lapidus, *İslam Toplamları Tarihi II: 19. Yüzyıldan Günümüze*, çev. Yasin Aktay, Mevlöde Ayyıldızöğlü Aktay, İletişim, İstanbul, 2010, ss. 100-101.

<sup>28</sup> Süleyman Kızıltoprak, *Mısır'da İngiliz İşgali*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 26-29.

<sup>29</sup> Hatiboğlü, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, s. 116.

<sup>30</sup> İra M. Lapidus, *İslam Toplamları Tarihi II: 19. Yüzyıldan Günümüze*, s. 99.

Osmanlı Devleti'nin özerk bir bölgesi olsa da Mısır 1914'e kadar İngilizlerin tayin ettiği valilerle yönetilmişti. Birinci Dünya Savaşı sırasında İngiltere'nin kendisini Mısır'ın hamisi ilan etmesiyle ise XIX. yüzyıldan beri gelişen, Mustafa Kamil Paşa'nın kurduğu ve Sa'd Zağlul Paşa'nın devam ettirdiği milliyetçilik akımı, Wafd hareketiyle hem İngiliz işgaline hem otokratik monarşiye karşı geniş kitlelerin desteğini alarak 1919'da bir isyan örgütlemişti. Nihayetle İngiltere 1922'de bazı askeri üsleri kalmak kaydıyla Mısır'ın bağımsızlığını kabul etmek durumunda kalmıştı. Ne var ki Kral Fuad yönetiminde parlamenter monarşi olarak kurulan Mısır devleti İngiliz müdahalesinden tam bağımsız değildi ve Wafd'ın devam eden siyasi faaliyetleriyle ülke bir iktidar mücadelesinin içindeydi.<sup>31</sup>

Kral Fuad 1930'da parlamentoyu feshederek monarşik diktatörlüğünü kurduğunda Almanya ve İtalya İngiltere'ye karşı Mısır'da milliyetçiliği kışkırtıyordu. 1936'da çoğunluğu Kral Fuad taraftarı olan Wafa partisiyle açılan parlamento, babasının yerine geçen Kral Faruk tarafından 1938'de feshedilmiş, Wafd'ın sadece 12 milletvekiliyle katılabildiği yeni bir meclis kurulmuştu. Kral Faruk Wafd'a karşı Müslüman Kardeşleri destekleyen bir politika izlemiş Kardeşler de durumun avantajından yararlanıp güçlerini artırmışlardı. 1942'de İngilizlerin etkisiyle hükümet kuran Nahas Paşa iki yıl sonra azledildiğinde yerine gelen Ahmet Mahir Paşa Almanya'ya savaş ilan etmişti. Bu savaş Mısır'ın Birleşmiş Milletler Teşkilatı'na girmesinde rol oynamış Mısır Kardeşler'in İngiliz karşıtı hareketlerinden büyük ölçüde etkilenir olmuştu. 1917 Balfaour Deklarasyonundan beri tırmanan İngiliz aleyhtarlığı Filistin meselesinden ötürü 1948'de had safhaya ulaşmış, Suriye, Ürdün, Irak ve Mısır orduları 14 Mayıs 1948'de kurulduğunu ilan eden İsrail Devleti'ne 1949 yazına kadar yaklaşık bir yıl sürecek bir savaşla sonuçlanmıştı. Kardeşler'in oldukça aktif olduğu bu savaşta Arap orduları yenilgiye uğramış, Mısır'da İngiltere'ye karşı cihad ilan edilmişti. Mahmud Fehmi en- Nakraşi (1888-1948) 1948'de Müslüman Kardeşler Teşkilatını faaliyetlerinden dolayı kapatmış; fakat yirmi gün sonra suikasta uğramıştı. Suikastın sorumluluğu Kardeşler'in lideri Hasan el- Benna'ya atılmış ve Hasan El- Benna 12 Şubat 1949'da devlet ajanları tarafından şehid edilmişti. Arap-İsrail Savaşı Mısır ordusu içinde görev yapan Yarbay Cemal Abdunnasır'ın liderliğinde bir Hür Subaylar Cemiyeti'nin kurulmasına temel teşkil etmiş 1952'de monarşiyi ortadan kaldırmak, İngilizleri püskürtmek ve siyasal sistemi yeniden düzenlemek amacıyla General

---

<sup>31</sup> Fatmanur Altun, *Çağa İz Birakan Müslüman Önderler- Seyyid Kutub*, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2009, ss. 25-26.



Necib askeri bir darbe gerçekleştirmişti. 1953'te Cumhuriyet ilan edilmiş ve Nasır ile Kardeşler'in gerilimli ilişkileri başlamıştı. 1970 Enver Sedat rejiminden sonraya kadar Mısır siyaseti Müslüman Kardeşler Hareketinin kendi tarihiyle oldukça ilişkili bir yapı göstermişti.<sup>32</sup>

Mısır modernizminin en önemli isimlerinden biri XIX. yüzyılın önde gelen reformcu siyasetçisi ve Muhammed Abduh'un etkilendiği hocası Cemaleddin Afgani'dir (1839-1897). Afgan, milliyetçilik mücadelesinin sembolü olmuş, siyaset ve düşünce alanında birçok yeniliğe öncülük etmiştir. Mısır'dan Hint alt kıtasında kadar Panİslamist bir hareket örgütlemek için dolaşmış Avrupa otoritesine karşı mücadele ederken ulemanın geleneksel İslam anlayışına da karşı çıkmıştır. Afgani'ye göre Batı, İslam toplumunun ve kimliğinin bütünlüğünü bozarken İslam alemi Batı'nın bu güç kaynaklarını keşfetmeli ve onları uygulamalıdır. İngilizlerle siyasi bir dayanışmayı reddeden Afgani kurtuluşu iyi bir Arapça bilgisi ve sıhhatli bir yaklaşım ile Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasında olduğunu savunmuş ve Batılı entelektüellerin İslam hakkındaki çalışmalarına, Müslümanlar arasına bir fitne ve kendi tarihlerinden bir şüphe düşürmek amacıyla olabileceklerinden, mesafeli durmuştur.<sup>33</sup> Afgani'nin bu fikirleriyle II. Abdülhamid'in davetlisi olarak İstanbul'a geldiği; fakat bir halife etrafında Panİslamizm düşüncesinde ortak olursa da Osmanlı Devleti'nin kendini koruma çabalarından ötürü burada umduğu işbirliğini bulamadığı da tartışılmaktadır.<sup>34</sup> İslam ülkelerindeki sömürge karşıtı hareketleri yavaşlatacağı ve o zamana kadar sürdürülen siyasi ve sosyal mücadeleleri duraksatacağı endişesiyle, tilmizi Muhammed Abduh'un (1849-1905) Müslümanların dirilişini onlara önderlik yapacak davetçilerin belirli bir eğitimden geçirilerek ve İslam ülkelerine gönderilerek hazırlanmasında olduğu fikrine destek vermeyen Afgani ilk görüşte Ortodoks bir Müslüman ikincisinde ise liberal bir devrimci olarak görülür.<sup>35</sup> Bununla birlikte kendisinin mason teşkilatların bir ajanı olduğu iddia edilmiştir.<sup>36</sup>

Afgani'den sonra Abduh, İslam düşüncesine ait bazı olguları Avrupalı benzerleriyle tanımlamaya çalışmış, maslahatı menfaate, şûrayı parlamenter demokrasiye, icmayı referandumlara dönüştürmüş ve İslam'ı tam da çağın pratikteki medeniyeti olarak tasvir

<sup>32</sup> Vehbi Ecer, *Tarihte ve Günümüzde İhvan'ül Müslimin Örgütü*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1992, ss. 31-36.

<sup>33</sup> Hatipoğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, ss. 120-125.

<sup>34</sup> Selin Çağlayan, *Müslüman Kardeşler'den Yeni Osmanlılar'a İslamcılık*, İmge Yayınevi, Ankara, 2011, ss. 101-112.

<sup>35</sup> a.g.e. s. 121.

<sup>36</sup> Hasib es Samarraı, *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi*, çev. Ali Nar-Sezai Özel, Bedir Yayıncılık, İstanbul, 1998, ss. 128-129.

etmişti. İslam modernizmini savunurken sekülerist ve milliyetçi akımlara böylelikle bir kapı açmıştı.<sup>37</sup> Abdüh, toplumsal ilişkileri içeren kapsamlı bir kanunlar mecmuası hazırlanması hususunda bir ulema heyeti oluşturulmasına gayret etmiş, şer'i mahkemelerin belli konularda idareye bağlanmasını ve dini hukukun pozitif hale getirilmesini, içtihad kapısının İslam kaynaklarına özgür ve akılcı bir metodla yaklaşılarak yeniden açılmasını savunmuştu.<sup>38</sup> Afgani ve hocası Abdüh'tan etkilenererek; fakat Gazali ile sufi, İbn Teymiyye ile selefi etkilere haiz Reşid Rıza (1865-1935) ise Mısır modernistleri arasında sayılsa da özellikle haleflerinden farklı olarak Kur'an-ı Kerim ve sünnetin geleneksel anlamından kopmamış İslam'ın külli bir kimlik olduğunu din ve devletin birbirinden ayrılmaması gerektiğini savunmuştur. Hukuki olmaktan çok yaşamaya yönelik bir icmaadan söz ederek modern çağda İslam toplumlarının karşılaştığı problemlerle ilgilenirken bunlarda dinin asli kaynaklarına yönelişi ve ilk İslam neslini örnek tutması Reşid Rıza'nın düşüncesini anlamakta oldukça önemlidir. Kendisinden sonra fikirlerini Hasan el-Benna devam ettirmiştir.<sup>39</sup>

Mısır'ın araştırmamıza konu olan dönemlerdeki durumunu Kardeşler'in kurucusu Hasan el- Benna (1906-1946) dini inkarcılığın basın yoluyla yayıldığı, Müslüman, Yahudi ve Hristiyanlardan oluşan teo-sofist bir düşünce akımının eski dini müesseseleri yıktığı ve toplumda hürriyet adı altında din algısını bozduğu ve buna mukabil sayıları az da olsa bazı alim ve muharrirlerin dini gayret ve hamiyetle cihanşümûl bir İslami davette gayret ettikleri bir ortam olarak tasvir eder. Mısır'da Bahailerin dâileri vasıtasıyla batıl inançlarını yaydıklarını, Hindistan menşeli Kâdiyâniliğin de kendine ortam bulmaya çalıştığını, bununla birlikte Hristiyanların kuvvetli bir misyonerlik çabası içinde olduklarını belirterek Batı dünyasının siyasi, iktisadi ve kültürel işgalinin toplumun her kurumunda açıkça görülebildiğini ifade eder. Mısır'da diktatörlük rejiminin altında Müslüman ve Arapların bir değerinin olmadığını, İngiliz tahakkümünün bu birliği engellediğini, bununla birlikte rüşvet, iltimas ve yolsuzluğun devlet idaresinde yaygınlaştığını, siyasilerin iktidar için menfaatleri ölçüsünde müstemlekecilere yanaştığını, demokrasi ve hürriyet adı altında Mısır halkının kendi değerlerinden uzaklaştırıldığını söyler. Benna, halka içkinleştirilememiş bir siyasi iktidar olsa da Batı taklitçiliğinin tabana yayıldığı; kumar, içki, bar ve pavyon kültürü, fuhşiyat kısacası İslami olmayan bir hayat tarzının yaygınlaştırıldığı gözleminde bulunur ve bunların yeniden düzenleneceği aracı kurum

<sup>37</sup> Hatipoğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, s. 128.

<sup>38</sup> Es Samarraî, *Dini Modernizmin Üç Şövalyesi*, ss. 268- 270.

<sup>39</sup> Hatipoğlu, *a.g.e.*, s. 189.

olarak eğitimin ise Batı menşeli fikirlerle dinden uzak duran bir yapıda kurumsallaştığını ifade eder. Ekonomik yapının ise İngiliz sömürsüyle sürekli bir borçlanma içinde olduğunu ve yayılan faiz sistemiyle ezilen halkın yabancı sermaye sahipleri tarafından mağlup millet muamelesi gördüğünü söyler.<sup>40</sup>

Genel olarak, Kavalalı Mehmet Ali Paşa döneminden itibaren Mısır idaresi üzerinde egemenlik kurmuş olan İngiliz yönetimine karşı ülke içerisindeki muhalefet kendisini İslami modernizm ya da Mısır milliyetçiliği şeklinde ifade etmiştir. Milliyetçilik fikri tarihi, kültürel ve etnik birçok sorunla uğraşırken İslamcılık düşüncesi daha hızlı gelişme göstermiştir. Nazih Ayubi Mısır'daki bu İslamcı hareketleri dört düzlemde incelemiştir; buna göre, Mısır'da 1967 Altı Gün yenilgisine kadar ibadet ve hacc yolculuklarına katılımın ve giyimde tevazunun artması, dini yayınların rağbet görmesi, sufiliğin yaygınlaşması ve hayır kurumlarının, İslami kurumların desteklenmesi şeklinde özgün ve gerçek olana bir kaçıışı arzulayan psikolojik kökenli bir dindarlık şekli oluşmuştur. Bunun yanında, el- Ezher kökenli vaizler etrafında toplanan ve siyasi eleştirilerde bulunan, İsrail karşıtlığıyla dikkat çeken popülist bir kesim vardır ve Şeyh Hafız Salama bu akımın en tanındık ismidir. Diğer bir hareket ise İslami selefizm olarak adlandırılan bir akımdır ki ilk kez 1928'de ortaya çıkmış ve İslami hareketin en eski kurumlaşmış hareketi olarak bilinen Müslüman Kardeşler tarafından temsil edilmiştir. Bu hareket, monarşi ve Nasır dönemlerinde tevkif edilmişse de Enver Sedat tarafından sosyalistler ve Nasırcılara karşı bir denge unsuru olmaları amacıyla serbest bırakılmış, Mübarek döneminde de 1984'te Wafd ve 1987'de İşçi Partisiyle koalisyon kurarak parlamentoya girmişlerdir. Müslüman Kardeşlerden kopup neo-fundamentalist bir grup oluşturan 1970-1980'lerde infitah (açık kapı ekonomisi) döneminde ortaya çıkan siyasi İslam kanadının gençlik kanadı olarak görülebilecek kırsal kökenli üniversite öğrencileri de Enver Sedat'a karşı mücadele etmiştir.<sup>41</sup>

Thomas Scheben ana akım İslami hareketleri üçe ayırır; ilki en militan grup olarak adlandırılabilir olan El-Şa'ab gazetesi etrafında toplanan yazar ve entelektüellerdir. İslamcı özel örgütleri, sendikaları ve geniş sempatican kitleleriyle Müslüman Kardeşler ikinci, Şeyh Muhammed Ghazzali gibi aşırılara, Yusuf al-Qardawi gibi ılımlı yazarlara ve Mustafa Mahmud gibi devlete sadık ilim adamlarına kadar uzanan ve çeşitlenen fakat

---

<sup>40</sup> Fahri Hoşab, "Hasan el-Benna Döneminde İslam Dünyası", *Hasan el-Benna ve Müslüman Kardeşler Uluslararası Sempozyumu Tebliğleri (5- 6 Mayıs 2012 Ankara)*, Artus Basımevi, İstanbul, 2012, ss. 29- 41.

<sup>41</sup> Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alogan, CepDüşün Yayıncılık, İstanbul, 1992, ss. 88-91.

kuvvetli bir ses oluşturmamış düşünürler de üçüncü gruptur. Hepsinin ortak paydası ise İslami bir hükümetin şeriata dayanması gerektiği; fakat bunun devrimci değil tedrici bir metodu takip ederek gerçekleştirilmesidir.<sup>42</sup> Genel olarak dindarlık ve İslami davaya duyulan sempati sınıflar arası geniş bir toplumsal temelde görülebilen İslamcılar bir kesimi nitelemektedir; fakat ortak bir ahlaki terminoloji kullanmaları İslamcı kesimleri toplumun daha geniş sayıdaki üyelerine yaklaştırmış ve böylelikle bir bütünlük imkanı sağlamıştır.<sup>43</sup> İslamcılar dinin metafiziksel-teolojik boyutunu rasyonelleştirme veya modernleştirme çabası içindedirler. İslamcılarda dinin metafizik boyutu bir ölçüde arka planda tutulup, din, dünyevi bir kurtuluş ideolojisi haline dönüştürülmüş, dini gelenek rasyonelleştirilmiştir.

Kutub için ise onun ABD'ye gidişi onun buradaki medeniyeti materyalist, egoist ve hedonist olarak nitelendirmesi ve ona dair eleştirileri arasında İslam dininin ve İslami şariatının mahiyet ve konumunu kendi inancında netleştirmesi şeklinde sonuç vermişti. "İslam'da Sosyal Adalet", "İslam ve Kapitalizm Çatışması", "Dünya Barışı ve İslam" kitaplarının bu dönüş sonrasında yazılması bu anlamda tevafuki değildir. Kutub, Hasan el-Benna'nın şehadetinin ABD'deki yansımaları üzerinden edindiği fikirle Mısır'a döner dönmez Müslüman Kardeşler ile temasa geçmiş ve bu hareketin, İslam toplumunu yeniden kurulması için gayret eden ve mücadele veren bir grup olduğunu ifade etmişti. Milli Eğitim Bakanlığı'ndan nihayet istifa eden Kutub, bu hareketteki ilk görevini el-Dava dergisinin yayın müdürlüğü yapmak olarak bulmuştu. Yaşamının ilk dönemlerini genel olarak düşünsel safhada geçiren Seyyid Kutub aslında siyasi hayatına Wafa ve es-Sa'diyyin partilerinde başlamış olsa da ideolojisi Kardeşler hareketiyle tanışmasıyla değer kazanmıştı. İslami görüşüyle uyuşan bu ortamda fikri mücadelesine ivme kazandırmış ve kısa sürede teşkilatın önde gelen isimleri arasına girmişti. Bu vesileyle, Kutub'un düşünceleri, yaşayışı ve etkisi Mısır'ın siyasi atmosferinde oldukça önemli bir yere sahip olan Kardeşler hareketinden bağımsız düşünülemezdi.<sup>44</sup>

1952 ihtilalinden sonra Abdunnasır Kardeşler'den, onların da desteğini almış olduğu için, teşkilatın dışından; fakat kabinede olmasını istedikleri birkaç isim tavsiye etmesini istemişti. Sunulan isimlerden yalnızca Ahmet Hasan'ı kabineye alarak Adalet Bakanı yapmıştı. Abdunnasır'ın Umumi İdare Heyeti üyesi Ahmed Hasan el-Bakuri'yi de

<sup>42</sup> Thomas Scheben, *Hangi Demokrasi Hangi İslam- Mısır'dan Gözlemler*, Dünya, İslamiyet, Demokrasi, çev. Yusuf Okan Kavuncu, Kadim Yayınları, Ankara, 2004, s. 108.

<sup>43</sup> Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, s. 178.

<sup>44</sup> Muhammed Berekat, *Seyyid Kutub*, s. 25-30.

kendileriyle daha önce bu konu müzakere edilmiş olmasına rağmen Hasan el Benna'nın şehadetinden sonra Kardeşler'in başına geçen Hasan el- Hudeybi'ye haber vermeksizin Evkaf Bakanlığı'na ataması ilişkileri iyice germişti. Kutub henüz Kardeşler'e katılmamış ve Abdunnasır ile olan yakın ilişkilerinin tesiriyle Konsey'in danışmanlığında kalmış olduğu üç aylık sürede Kardeşler'e takınılan tutumu fark edip her iki taraf arasında uzlaşmayı sağlamak için çabalamış; fakat başarılı olmamıştı. Bunun sonucu hem Kardeşler'in hem de Seyyid Kutub'un Abdunnasır ile ilişkilerinin kopmasıydı.<sup>45</sup>

El- Dava gazetesi İslami esaslara dayanan bir anayasa çağrısında bulunuyor ve bunu referanduma götürmek için teşkilat çalışmalarına hız vermişti. Abdunnasır'ın İhtilal Komitesi bu talebi reddetmiş 1954'de İngiltere- Mısır arasında imzalanan anlaşmaya Kardeşler sert bir tepki vermişti; itiraz noktaları ise anlaşmanın İngiltere'ye bir tehdit olduğu bahanesiyle Süveyş Kanalı'nda asker bulundurma dolayısıyla Orta Doğu'ya tekrar girebilme fırsatını vermesiydi. El- Hudeybi anlaşmanın halkın oyuna sunulmasını teklif etmiş ve Başbakan Muhammed Necip ile sivil hayata dönülmesi, halk iradesiyle oluşmuş bir meclisin kurulması, hürriyetlerin güvence altına alınması ve tutuklananların bırakılması hususunda mutabakat sağlamıştı.<sup>46</sup> Abdunnasır ve Necip arasındaki güç savaşında Kardeşler Necip ile daha yakın ilişkiler kurduğu için Abdunnasır'ın Kardeşler üzerindeki takibini arttırmıştı; öyle ki Kardeşler yasadışı bir cemiyet ilan edilmiş ve Ocak 1954'te birçok Kardeşler üyesi tutuklanmıştı; aralarında Seyyid Kutub'da vardı. Çok geçmeden Mart ayında serbest bırakılan üyeler faaliyetlerine geri dönmüşlerdi. Genel tabloya göre Kardeşler İslami bir nizam için mücadele ediyor, Abdunnasır da toplumsal tababnından ötürü Kardeşler'in desteğini istiyordu; ancak iki taraf arasındaki mefkure farkı bir türlü kapanmıyor ve ortak bir platform oluşmuyordu. Bu sebeple Abdunnasır Kardeşler'in toplumsal nüfuzunu azaltmak için Kardeşler aleyhine propagandalarını ve istibdadını arttırmıştı ki Ekim 1954'te İskenderiye'de konuşma yaptığı sırada Abdunnasır'a bir suikast düzenlenmişti. Bu girişimden yara almadan kurtulan Abdunnasır etkileyici bir hitabetle kedisinin Mısır ve Allah yolunda ölmeye hazır olduğunu beyan etmişti.<sup>47</sup>

Bu suikast girişiminin sorumluluğu Kardeşler'e yıkılmış, teşkilat dağıtılmış ve özel olarak kurulan Halk Mahkemesi Abdulkadir Udeh olmak üzere altı yönetici için idam

---

<sup>45</sup> Hasan Kamil Yılmaz, *Seyyid Kutub: Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1980, ss. 83-85.

<sup>46</sup> Moussalli, *Radical Islamic Fundamentalism*, s. 33.

<sup>47</sup> Fatmanur Altun, *Seyyid Kutub*. ss. 65-67.

kararı vermişti. Kardeşler'in Yazı İşleri Müdürlüğü'nü yapan Kutub da yargılanmış ve on beş yıl ağır işlerde çalıştırılmak şartıyla hapis cezasına çarptırılmıştı. On yıl Kahire yakınlarındaki Liman Tura Cezaevi'nde kalan Kutub 1965 yılında Irak devlet başkanı Abdüsselam Arif'in Kahire'yi ziyareti esnasında Abdunnasır'dan bizzat talep etmesi üzerine ve hastalık gerekçesiyle tahliye olmuştu;<sup>48</sup> ancak bu tutukluluk sürecinde daha tutuklama kararının tatbik edildiği ilk andan tahliyesine kadar yoğun işkenceler altında tutulmuştu.<sup>49</sup> Kutub bu tahliyenin ardından Abdüsselam tarafından Irak'a davet edilmiş; fakat kendisi Mısır'da kalmayı tercih etmişti. Kutub'un tahliyesinin üzerinden henüz sekiz ay geçmişti ki Muhammed Kutub, kız kardeşleri Hamide, Emine yirmi binin üstünde Kardeşler üyesiyle birlikte tutuklanmış ve kendisine ulaşmaya çalışan ağabeyleri Seyyid Kutub da verdiği dilekçeden beş gün sonra tekrar içeri alınmıştı. Bu seferki suçlama bir devrim hazırlama iddiasıydı ki delili Kutub'un cezaevinde yazdığı Yoldaki İşaretler kitabıydı. Esasen İslam'da Sosyal Adalet kitabı ve Fi Zilal Tefsiri'nden başkaca bir konu muhteva etmeyen bu kitap Kutub'un Kardeşler'in ideologu ve hareket liderlerinden biri olduğu gerçeğini taşıdığı için yönetime tehdit oluşturuyordu.<sup>50</sup> Soğuk Savaş döneminin İslami hareketleri varlık sahasında görmek istemeyişinin etkisi Mısır'da böyle cereyan ediyordu.

Seyyid Kutub, cezaevinde geçirdiği süre boyunca hükümetin Kardeşler'e takındığı tutum, hatta burada 1957'de yirmi üç kişinin öldürülmesiyle sonuçlanan olaylardan sonra Mısır hükümetinin meşru bir hükümet olmadığını iyice anlamıştı. Buna nasıl karşı konması gerektiğini biraz da o dönemde Hindistan İslami Hareket'i lideri Ebu'l Ala el-Mevdudi'nin eserleriyle düşünürken yaşanan bu durumu onun etkisiyle "cahiliye" kavramı altında tartışmaya başlamıştı. Fi Zilal tefsirinin böyle bir esaret hayatında yazılmış olmasına imkan sağlayan zahiri neden Dar İhya el- Kitab el-Arabi yayınevinin Kutub'la daha önce yaptığı sözleşmeyi göstererek açtığı davanın hükümet tarafından iyi bir imaj bırakılmak istenmesi sebebiyle kazanılması olmuştu. Kur'an-ı Kerim tefsiri böyle bir atmosferde yazılmıştı. Ayrıca Kutub, hapishanedekilerle de ilgileniyordu ve Cezaevinin Müdürü daha sonra oradaki esas müdürün Kutub olduğunu; çünkü aynı koğuştaki kalan

---

<sup>48</sup> Sarmış, (1992), s. 23.

<sup>49</sup> Hasan Kamil Yılmaz, *Seyyid Kutub*, s. 101. Kardeşler üyelerinin bu süre zarfındaki tecrübeleri Zeynep Gazali'nin Zindan Hatıraları'ndan okunabilmektedir.

<sup>50</sup> Berekat, *Seyyid Kutub*, s. 27.

katillerin, dolandırıcıların problemlerini onun çözdüğünü ve onlara anlattığı ayetlerle şifa sunduğunu itiraf edecekti.<sup>51</sup>

İkinci kez tutuklanmasının ardından mahkemeye çıkan Kutub Kardeşler'in liderlerinden olan Muhammed Yusuf Havvaş ve Abdulfettah İsmail ile birlikte silahlı bir devrim hazırlığı içinde olmak ve halkı isyana teşvik etmek suçlamasıyla idama mahkum edilmişti. Bu hususta, Seyyid Kutub'un şiddet yanlısı olduğunu düşünenler onun eserlerinden buna oldukça fazla kanıt ve destek bulabilirler tabi, sosyalist olduğunu düşünenler gibi; fakat Kutub'un yazılarını ve hayatını bir bütün içinde değerlendirenler onun yaşadığı tarihsel kontekste, zamanın istibdat ve fiziki işkenceleri altında fikirlerinin kaynağını, heyecanını ve gücünü tüm bunlara direnci ve çözüm arayışında bulurlar; şiddete ve çatışmaya eğiliminde değil.

Kutub ve arkadaşlarını idamla yargılayan mahkeme şüphesiz siyasi bir karar vermişti, duruşmalar ilk başlarda açıktan yapılıyor olsa da halkın Kardeşler'in suçsuzluğuna inancı arttığından yayınlar kesilmişti.<sup>52</sup> Kutub'un idam kararından sonra kendisine karardan sonra sözleri şöyleydi:

Eğer Allah kanunu ile mahkum edilmişsem ben Hakk'ın hükmüne razıyım. Eğer batıl kanunlarla mahkum olmuşsam ondan çok daha üstün bir düşünceye sahip olduğum için batıldan ve münafıklardan merhamet dilemem. Allah'a şükürler olsun ki on beş sene cihad ettikten sonra bu mertebeye ulaştım.<sup>53</sup>

Kutub'un 29 Temmuz 1966 sabahı kurşuna dizilerek yapılan infazından sonra usûlsüz ve adaletsiz bir şekilde yargılandığını düşünen halktan infiale benzer tepkiler gelmişti. Hayatının bu şekilde sonlanması yazdıklarına güç katmış ve İslami hareket üzerinde eserlerinin etkisini arttırmıştı.

## 1.2. SEYYİD KUTUB; İMAN ve CİHAD

Etimolojik olarak Kur'an-ı Kerim'deki "hukm" kelimesinden türetilen "hakimiyye" kavramıyla Seyyid Kutub, cahiliyenin tam karşıtını ifade eder ve İslam akidesinin hayatın her yanına inkişaf eden bir özelliği olduğunu vurgular. Yüce bir hüküm ve otorite anlamına gelen bu kavram Kutub'un ideal İslam toplumu örneğinin merkezindedir; öyle ki Kutub'a göre İslam bir din ve aynı zamanda bir devlet şeklidir. Bu devlet şekli bir teokrasi ya da

<sup>51</sup> Yılmaz, *a.g.e.*, s. 107.

<sup>52</sup> Fatmanur Altun, *Seyyid Kutub*, s. 100.

<sup>53</sup> *a.g.e.*, s. 104.

otokrasi değil; fakat İslam hukukuyla sınırları belirlenmiş ve Müslümanların onayından geçmiş bir şura mekanizmasıyla hareket eden hüküm pratiğidir. Bu pratiğin güç kaynağı idareyi eline alan kişi, parti ya da organizasyonlar olmadığı gibi Müslüman toplumun ilahi şeriattan bağımsız konsensusu da değildir; meşruiyetini tek otorite olan Allah'tan alır; bunun yürütülmesi ise ayrı bir konu olarak işinde ehil olduğuna kanaat edilecek kimselere bırakılmıştır. Kutub'a göre, İslam şeriatı her meselede otoriteyi uluhiyete ait gören ve tevhid akidesi ekseninde bir tasavvuru zorunlu kılarken, onun ilkelerine dayanan; fakat pratikteki tezahürleriyle değişebilir olan İslam fıkhi, sanılanın aksine modern zamanlara da uyarlanabilir bir karakterdedir.<sup>54</sup> Kutub'ta İslam, hayat, iman ve cihadı içeren total bir sistemdir; bir toplumda gerçekleşmediği sürece var olamaz ve kendi iç tutarlılığı içerisinde başka hiçbir yabancı parçanın bulunmasına izin vermez.<sup>55</sup>

Kutub, imanı holistik bir din anlayışı içerisinde pratik bir düzleme taşıırken bu akidenin taşıdığı uluhiyyet düşüncesini merkeze almaktadır. Yvonne Y. Haddad Seyyid Kutub'un iman ve cihad eksenindeki İslam düşüncesini rabbaniyet, süreklilik, kapsayıcılık, denge, katiyet, gerçekçilik ve tevhid kavramlarıyla açıklamıştır. Buna göre, rabbaniyet insanlık için gerekli olan her ihtiyacın en mükemmel tasarımını sunacaktır ve insan bu bütünlüğe teslim olmalıdır. Süreklilik ise, İslam'ın sabit bir öz etrafında ve sabit bir çevrede evrenle uyumunu, bütünleşmesini koruduğunu; fakat dünü, bugünü ve yarını birleştiren dinamizmini koruduğunu, böylelikle diyalektik materyalizm ya da sosyal Darwinizm gibi sınırsız ilerleme düşüncesinden farklılık gösteren süreklilik ilkesine sahip olduğunu ifade eder. Kapsayıcılık fikri ise Kutub'un Aristo, Eflatun gibi filozofların ya da Hristiyan düşünürlerin İslami düşünceye aktarımına İslam'ın hattı zatındaki bütüncüllüğü, kapsayıcılığı ve derinliği nedeniyle karşı çıkışını içermektedir. Nitekim, insan menşei hiçbir nazariyenin İslam düşüncesi kadar kapsayıcı olamayacağı fikrini savunmaktadır Kutub. Denge ilkesi ise insanın mutlak bilginin kendisinde olduğuna inandığı Allah u Teala'ya güvenmesiyle hissettiği huzur duygusunu içermektedir. Kat'iyet, İslam'ın insanın bilinç dünyasında kalmayan; salt idealist bir düşünce ya da manevi bir tasarım olmayan; fakat örnek tipler ve bunların realizasyonu için eylem gerektiren yapısını ifade etmektedir. Gerçeklik ile anlatılan ise ütöplast olmayan; insanın fitrat bilgisine dair geniş izahatları olan

---

<sup>54</sup> Sayed Khatab, "Hakimiyyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb", *Middle Eastern Studies*, Vol. 38, No. 3, July, 2002, p. 165.

<sup>55</sup> William E. Shepard, "Islam as a system in the Later Writings of Sayyid Qutb", *Middle Eastern Studies*, Vol. 25, No. 1, January, 1989, pp. 31-50.



bir İslam içeriğidir. Son olarak ise birlik, yegane Yaratıcı, tevhid düşüncesini ifade etmektedir.<sup>56</sup>

Kutub'a göre cihad ise temelde İslami çağrıya cevap verebilme hakkına dayanır. İslami çağrının yolunu keserek onun insanlara serbestçe ulaştırılmasına engel olmak isteyen ya da bu inancı seçenleri baskı ve dayatma altında bırakan, inançlarını gereği gibi yaşamakta kurumsal ve siyasi engeller oluşturan kesimlerle bu ablukadan kurtulmak adına mücadele etmek demektir. Bu anlamda cihad, Kutub'a göre, inancın kalplerde ve pratik yaşamdaki özgürlüğü için yapılır, ganimet, pazar, hammadde elde etmek ya da bir sosyal sınıfın diğer bir sosyal sınıfa ya da bir milletin diğer bir millete üstünlüğünü sağlamak amaçlı değildir.<sup>57</sup> Yeryüzündeki, İslam aleyhine bir yol tutturmadıkları sürece, her insanın temel haklarını emniyete alacak, toplumda adaletle yönetimini sağlayacak ve insan olmanın onurunu yaşatacak Allah'ın hükmünü uygulayabilmek içindir; bunun dışında kalan her amaç İslam'a göre gayrimeşrudur.<sup>58</sup> Kutub, İslam'ın cihad ahlakının daha önceki ve şimdiki cahiliye savaşlarından farklı olduğunu bu savaşların her türlü savaş kuralını çiğnediği ve kitlesel cinayetler halini aldığını belirtir. Bununla birlikte, İslam'da saldıran taraf olmak değil, meşru müdafaa yapan taraf olmanın ve İslami inanç ve düşünceyi herkese kabul ettirme amacının değil sadece hakk ve batılı birbirinden ayırmak, fitne ve sapkınlık unsurlarını temizlemek niyetinin olduğunu ekler.<sup>59</sup> Evren ve insan hakkında mükemmel bir nizam kuran ulûhiyetin takibiyle İslam ümmetinin tüm insanlığa liderlik yapmak ve bunun için de tebliğ ve davet hareketinin önündeki engelleri kaldırmak, onun emniyetini sağlamak zorunda olduğunu söyler Kutub.<sup>60</sup> Nitekim İslami bir yaşam cahiliye düzeni altında mümkün olamayacaktır ve salt savunma amaçlı olmayan; fakat toplumları özgürlüğe kavuşturmayı ilke edinen cihadın da Müslüman olmayan halklar tarafından engellenmediği durumda gereksiz olduğunu; çünkü bu noktada kaldırılması gereken maddi bir otorite ya da gücün olmadığını söyler.<sup>61</sup> Nitekim İslam daveti kendilerine ulaştıktan sonra kişiler de bu inancı benimseyip benimsememekte özgür bırakılmışlardır.

<sup>56</sup> Yvonne Y. Haddad, "Seyyid Kutub: İslami Güçlenişin İdeologu," *Güçlenen İslam'ın Yankıları*, ed. John I. Esposito, çev. Erol Çatalbaş, Yöneliş Yayınları, İstanbul, ss. 83-95.

<sup>57</sup> Seyyid Kutub, Ebu'l Ala Mevdudi, *İslam'da Cihad*, çev. Akif Nuri Karcioğlu, Dava Yayınları, İstanbul, ty., ss. 14-98.

<sup>58</sup> Seyyid Kutub, *Cihan Sulhu ve İslam*, çev. Ali Arslan, Hikmet Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 167-175.

<sup>59</sup> Seyyid Kutub, *Kur'an'ın Gölgesinde*, çev. Salih Uçan-Vahdettin İnce-Mehmet Yolcu-İbrahim Türk, İbrahim Balci, Dünya Yayıncılık, 2003. C. I, s. 296.

<sup>60</sup> Sarıms, *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub*, s. 82.

<sup>61</sup> Seyyid Kutub, *İşte İslam*, çev. (belirtilmemiş), İhya Yayınları, İstanbul, 1975, s. 42.

Kutub İslam'daki cihadı salt savunma harbi şeklinde göstermek için edebi deliller araştıran kimselerin ancak müsteşriklerin hücumu önünde hezimete uğrayan kimseler olduğunu söylemektedir.<sup>62</sup> Müslümanların, karşılarında yaşadıkları ruhsal yenilgi sonucu diğerlerine inançlarında hoş görünmek adına dinlerinden söz etmemeye başladıklarını ve hayat nizamlarını İslam'a dayandırmadıklarını vurgulayan Kutub, bu kompleks sonucu Müslümanların İslam tarihindeki mücadele ve cihad fenomenlerinden pek bahsedemediğini ifade eder. İslam'ın Müslümanlara, düşmanlık, desise ve hileden uzak durmasını; yalnız kendilerini ve akidelerini koruyacak güçte hazır bulunmalarını öğütlediğini galibiyet, üstünlük ya da sömürü amaçlı savaşımlardan uzak durmakla birlikte Allah'ın ilke ve sınırlarına koyulan her engelle takva ve sabır üzere savaşı teşvik ettiğini belirtir. İslam'da savaş meydanı yalnızca mühimmatın, savaş taktikleri ve hazırlıklarının söz konusu olduğu bir alan değil; fakat vicdanlarda ve Müslümanların sosyal yaşamında ilahi bir düzen oturtma alanıdır, der ve vicdanların arındırılması ve tüm bağlardan özgürleşip yalnız Allah u Teala'ya itaat etmesi için bu ikisi arasında güçlü bir ilişki kurar.<sup>63</sup>

Kutub'ta cihad, dinlerine ulaşacak bir zararı bertaraf etmek için Müslümanların korunması; İslam tebliğinin özgürlüğünün sağlanması; Allah'ın egemenliğinin açıkça ortaya koyulabilmesi; tüm insanların faydalanabileceği sosyal adaletin kurulabilmesi sebepleriyle başvurulmuş bir yöntemdir. Kutub düşüncesinde, öncelikle davet, sonra karşılıklı özgürlüklerin tanımlanacağı ve Müslüman olmayan unsurların cizye ödeyeceği bir toplumsal mutabakat çabası sonuç vermezse tatbik edilecek silahlı mücadele esasen umumi faydayı engelleyen yapılara karşı veriliyordur. Bu, Batılıların “gözü dönmüş biçimde ‘Allahu Ekber’ diye bağırarak, kafirleri kılıçtan geçiren ilkel savaşçılar” tanımlamasından başka, zayıf halklar menfaatinde Doğu ve Batı egemen güçlerine verilen mücadelenin adıdır.<sup>64</sup>

Kutub, Kur'an-ı Kerim'e ve Hz. Peygamber (s.a.v) dönemindeki ilkelere kati bir dönüşü, bunu da geleneksel ulemalar üzerinden değil nassın özgür bir okunmasıyla/içtihad ile yapılabileceğini ve sentezci bir yaklaşımdan ziyade İslam'ın özgünlüğünü vurgulayan tecdid ve ıslahat<sup>65</sup> fikrinin önemli bir temsilcisidir. Cihad kavramını bu içtihadı geliştirebilmek için gerekli olan özgürlük ve yetkinlik alanını oluşturmak için halihazırda olanla yaptığı mücadelenin bir adı olarak kullanır. Bu vesileyle Kutub için kendisini takip

<sup>62</sup> Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler*, çev. Salih Karataş, Dünya, İstanbul, 1992, s. 90.

<sup>63</sup> Kutub, (2003), C. II, ss. 160-162.

<sup>64</sup> Yvonne Y. Haddad, a.g.e., s. 103.

<sup>65</sup> John I. Esposito (ed), *Güçlenen İslam'ın Yankıları*, s. 49.

eden muhafazakar ya da fundamentalist kesimler üzerinden bir değerlendirme yapmadan önce onun içtihadı, bireyin Kur'an-ı Kerim ile direkt olarak kuracağı ilişkiye ve reddiyeci tutuma, şeriatın sabit; fakat fıkıhın değişim odaklı olduğunu düşüncesine verdiği öneme dikkat etmek gerekiyor. Önemli bir ideolog olarak Kutub, komünist söylemin merkezindeki yabancılaşma kavramını kendi kapitalizm eleştirilerinde sıklıkla kullanıyor ve sosyalizmin sosyal adalet mottosunu tekrar ediyor olsa da, onun bu kavramlara değişimi özgün bir tarzıdır. Nitekim kapitalizm kadar komünizm de sözünü ettiği ilkelerin değerini göstermiş, onları ezip geçmiş; ancak kendi çıkarını düşünmüştü. Sosyal adalet ise kapitalizmden kaçıkları için sosyalizme sığınanların ancak İslam'da bulabilecekleri bir refah düzeyidir.<sup>66</sup>

Kutub'un fikirleri 1954-1964 yılları arasında infaz edilen on yıllık hapis cezası sürecinde radikal bir biçim kazanarak daha sertleşmiş ve idam cezası alması için sebep gösterilen Yoldaki İşaretler kitabı onun hayat, iman ve cihad üçlüsüne dair entellektüel, inançsal ve pratik alanlardaki bu bütüncül izdüşümleri kapsamaktadır.

### 1.3. GELENEKSEL ÇERÇEVEDE CAHİLİYE KAVRAMI

Cehl kelimesinden türeyen cahiliye (jahiliyya) genel kullanımıyla ilmin zıddı olan bilgisizlik kavramıyla açıklansa da esasen hilm kelimesinin karşıtı barbar, kaba ve aceleci anlamlarına da gelmektedir. Sathi düşünce, zulm ve fiske kavramları ile bu kapsamı nedeniyle ilişkilidir ve menfi anlamda dini bir terim olarak ise aydınlanma ve hikmet rehberi olan, insanları eğitip medenileştiren İslam dininden önceki bedevilik zamanlarını nitelemekte kullanılır.<sup>67</sup> Kur'an-ı Kerim ve hadislerde ise Arapların İslam'dan önceki tutum, inanç ve yaşayışları İslam'dan sonraki dönemlerinden bu kavramla ayrılır. İlahi hakikatlerin unutulduğu koyu bir bilgisizlik çağını ve bunun insanlar üzerinde oluşturduğu karakteri ifade eden cahiliye toplumsal bir kategori ifadesi olarak sıklıkla Arap toplumunun Allah Rasulu'nün (s.a.v) irşadından önceki dönemini nitelemektedir.<sup>68</sup> Buna göre, cahiliyenin belirlenmesindeki ölçütün Allah'ın hükümlerine karşı sürdürülen olumlu ya da olumsuz tutumlar olduğu düşünülerek cahiliyeyi esasen Kur'an-ı Kerim'de sadece Arapları değil tevhid düşüncesine aykırı hareket edilen Hz. Adem ve Hz. Nuh ve Hz. İsa

<sup>66</sup> Seyyid Kutub, *Çağdaş Uygarlığın Sorunları ve İslam*, çev. Kamil M. Çetiner, Beka Yayıncılık, İstanbul, ty. ss. 101-120.

<sup>67</sup> Mustafa Fayda, "Cahiliye", *İslam Ansiklopedisi*, C.VII, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, s. 17-18.

<sup>68</sup> Ramazan Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Cahiliyye*, Yayınları, 1996. s. 5.

ile Hz. Muhammed (s.a.v) arasındaki fetret dönemlerini de içerecek şekilde genişletilerek de kullanılmıştır.<sup>69</sup>

Kur'an-ı Kerim'in ilk muhataplarını anlamının Siyer-i Nebi için gerekli olduğu düşüncesinden hareket ederek cahiliyeyi araştıran Azimli, bu dönemin "kızların diri diri gömüldüğü", "insanların vahşi bir şekilde yaşadıkları" bir dönem olarak atfedilmesini ancak İslami olanın hikmet ve güzelliğine vurgu yapma çabasının kompleksi olduğunu savunur. İslam'ın tevhid inancının her dönemde var olduğunu ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) bir devrim değil bir ıslahat yaptığını; bu sebeple İslam öncesi cahiliye değil de "son risalet öncesi cahiliye" demenin daha uygun olduğunu söyler.<sup>70</sup> Nitekim İslam'dan sonra, ilk dönemlerde olduğu gibi, cahiliye izlerini görmek mümkündür. Cahiliye, objektif olarak geri toplum anlamına da gelmemektedir; kültürel alanda gelişmiş, yazılı ve sözlü edebiyatta ilerlemiş, kendince bir toplum tasavvuru içerisinde yaşamış olan Arapların<sup>71</sup> cahiliye ile nitelendirilen özellikleri sadece İlahi hakikatlere karşı kapalı olan idrakleri ve bundan neşet eden her türlü eylem, tutum ve zihniyet yapılarıdır.

Naslara dayanan cahiliye toplumu söylemi İslam tebliğinin pekiştirilmesi, İslam öncesi ve sonrası arasında mukayeseler yapmak suretiyle dinin daha iyi anlaşılması amacına dayanır. Sosyolojik manada düşünürsek cahiliye her şeyiyle reddedilen bir toplum demek değildir ve zaten bu fiiliyatta da mümkün olamazdı... İslam cahiliyeyi reddetmiştir, derken burada anlaşılan genel anlamda putperestlik, kabilecilik anlayışına dayanan kibir ve taassup, barbarca ve gayri ahlaki uygulamalardır.<sup>72</sup>

Kur'an-ı Kerim'deki dünya görüşünün bir parçası olan dini ve ahlaki kavram sisteminin son derece basit; fakat kuvvetli ve canlı bir iyi/kötü dikotomisi üzerine inşa edildiğini söyleyen Toshihiko Izutsu'ya (1914-1999) göre bu kavram sistemi soyut bir üslup kullanmaktan ziyade insan davranışlarının ve karakterinin somut tezahürlerine gönderme yapar.<sup>73</sup> Bu çerçevede Izutsu, Ignaz Goldziher'e (1850-1921) referans vererek, cahiliye kavramının salt bilgisizlik anlamına gelmediğini; fakat medeni insanın ahlaki makullüğüne zıt bir durumu teşkil eden muhtevasına kişinin kendi güç ve üstünlüğünün

<sup>69</sup> Altıntaş, a.g.e. s. 77.

<sup>70</sup> Mustafa Azimli, *Cahiliyeyi Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015.

<sup>71</sup> Ferihan Özmen, "Dönemin Şiirlerinden Örneklerle Cahiliye Araplarında Ahlak", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, C.I, S.3, 2012. ss. 300-328.

<sup>72</sup> Vejdi Bilgin, "Cahiliye'den İslam'a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık", s. 138.

<sup>73</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Salahattin Ayaz, 3. Basım, Pınar Yayınları, İstanbul, 1990, ss. 327-330.

fevkalade bilincinde oluşunu eklemektedir. Buna göre kavram, semantik açıdan Arapların asabi ve agresif mizacını anlatmaktadır.<sup>74</sup> Kur'an-ı Kerim'de dört yerde geçmekte olan cahiliye kavramını "Hem vakarınızlar evlerinizde durun da önceki cahiliye devrinde olduğu gibi süslenip çıkmayın..." (Al- Ahzab/33)<sup>75</sup> ayetinde bir davranışta aşırı gitmek ile; "O zaman inkar edenler kalplerine taassubu, cahiliye taassubunu yerleştirmişlerdi." (al-Fetih/26)<sup>76</sup> ayetinde ise Arapların pagan döneminden kalma ve iyi ile kötüyü ayırt etmeyi bilmelerini engelleyen tutuculukları, saplantıları, gururları ve İslam'ın tek tanrılı din anlayışına karşı takındıkları agresif tutumlarıyla birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. al- Ahzab/33'de "al-jahiliyya al-ûlâ" ifadesinin henüz kendi zamanlarında devam ediyor olması sebebiyle ilk Müslümanlar tarafından tarihsel bir dönem olarak ele alınamayacağını; fakat sonraları için bu şekilde algılandığını söylemekle birlikte, "Yoksa cahiliyye hükmünü mü arıyorlar? ..." (al- Maide/55)<sup>77</sup> ve "...Bir zümre de canları sevdasına düşmüştü. Allah'a karşı, cahiliyet zannı gibi, hakka aykırı bir zan besliyorlar ve "Bu işten bize ne?" diyorlardı..." (Ali İmran/154) ayetlerini de önceki kapsamı destekler nitelikte ele alır ve Tanrı hakkında doğru bir bilinç ve tasavvur eksikliğinin vurgulandığını söyler. Böylelikle Kur'an-ı Kerim cahiliyeyi güzellik ve cazibenin teşhirine neden olan aşırı davranışlar; adalet ve vicdan gözetilmeksizin salt menfaate dayalı yaptırımlar; Allah'ın beyan ettiğinden başka bir hükümler ve bilgiyle temellendirilemeyen düşünceler, zanlar olarak ifade etmiştir.<sup>78</sup>

<sup>74</sup> Izutsu, *a.g.e.*, s. 52.

<sup>75</sup> Ayetlerin çevirisi Elmalılı Hamdi Yazır sadeleştirilmiş meal, [http://www.enfal.de/m\\_elmalili\\_index.htm](http://www.enfal.de/m_elmalili_index.htm) Teberrec'el-Cahiliyye/Cahiliye taşkınlığı: Evlerinizde oturun ve cahiliye günlerinde olduğu gibi açılıp, saçılmayın." Bu ayeti kerime Hz. Peygamber'in (s.a.v) eşlerine seslenir ve toplum içerisinde cahiliye dönemindeki gibi güzelliklerini teşhir edecek; mahrem sınırlarını aşacak davranışlara karşı uyarıda bulunur. (<http://www.siyerarastirmalari.org/kurana-gore-cahiliyye-zihniyeti/>) (22.04.2015)

<sup>76</sup> Hamiyyet'el-Cahiliyye/Cahiliye Taassubu: "O zaman hakikati inkâr edenler taassubu, cahiliye taassubunu kalplerine yerleştirmişlerdi. Allah o inkârcıların bu taassuplarına karşı iman edenlerin yüreklerine sükûneti ve güveni indirdi. Onlara takvayı yani sorumluluk bilincini aşıladı."

Hicri altıncı yılda umre yapmak için Hudeybiye'ye kadar gelen Müslümanların Mekkeli müşriklerin taassuplarından dolayı Medinelileri Mekke'ye umre için almalarını anlatır.

(<http://www.siyerarastirmalari.org/kurana-gore-cahiliyye-zihniyeti/>) (22.04.2015)

<sup>77</sup> Hükm'el-Cahiliyye/Cahiliye hükmü: "Yoksa onlar cahiliye idaresini/hükmünü mü arıyorlar? Eğer meseleleri kavrayan bir topluluk iseniz bilin ki; Allah'tan daha güzel kim hüküm verebilir ki?"

Bu ayeti kerimenin nüzulüne dair çeşitli rivayetler vardır; ancak Hz. Allah'tan (a.c.) başka bir hüküm koyucunun meşru kabul edilmeyeceği vurgulanmıştır. Bu türlü bir davranışın varlığı cahiliye dönemiyle anılmıştır. (<http://www.siyerarastirmalari.org/kurana-gore-cahiliyye-zihniyeti/>) (22.04.2015)

<sup>78</sup> Zann'el-Cahiliyye/Cahiliye Zannı: Uhud Savaşı'nda yaşanan kısmi mağlubiyet sonrasında; iman henüz kalplerine yerleşmemiş kimseler Allah Teala ve Rasulü (s.a.v) hakkında su-i zanlarda bulunmuş ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) kendi aralarında bulunmasına rağmen böyle bir zayıata uğramalarının onun risaletine dair büyük bir şüphe uyandırdığını savunmuşlardı. Kur'an-ı Kerim ise zahirden yola çıkarak hüküm vermekte aceleci davranıp, bireysel zan ve tahminleri aşamayan sathi düşünceye cahiliye zannı demiş ve hikmetten ayırmıştır. (<http://www.siyerarastirmalari.org/kurana-gore-cahiliyye-zihniyeti/>) (22.04.2015)

Cahiliye kavramını Kur'an-ı Kerim ve hadislerde geçen "cahil" ve "cahele" kelimelerini anlatarak genişleten İzutsu, "...eğer Sen beni korumazsan onların karşısında cahillerden gibi olacağım" (Yusuf/33)<sup>79</sup> ayetinde bahsi geçen cahillerin, şehvetinin yoklanışına yenik düşen ve bilerek eğri ve doğruya göz, kulak kapatarak hadsiz davranan kimseler olduğunu söyler. "...Hayır! Yaptıkları ile cehlin her emaresini taşıyan -techelune- bir milletsiniz" (İsra/54-56)<sup>80</sup> ayetinde ise cahillerin yaygın olduğu şekliyle bilgisiz değil; bilakis eylemlerinde bilerek, iradi bir şekilde arzularına uyarak aşırıya giden kimseler olduklarını kaydeder. "...Onun için sen cahillere benzeme" (al- En'am/33-35)<sup>81</sup> ayetinde ise cahillerin kolay kışkırtılabilen, hiddete, teessüre, bedbinlik ve bu minvaldeki duygulara kendini kaptıran kimseler olarak tanımlandığını söylemektedir. İzutsu, cahil kavramını ayetlerde yer aldığı şekliyle açıklamaya devam eder ve "...ne de olsa bunları ekserisi her zaman cahil tıynetli olduklarını belli etmektedirler." "(al- En'am/111)<sup>82</sup> ayetinde "cahil" kavramının özde inanç ve inançsızlıkla ilgili bir kavram olduğunu ortaya koyar. Cahilin minnettarlık duymak anlamına gelen "şakir" in tersi olduğunu ve Allah u Teala'ya ortak koşmakla yetinmeyip bir de başkalarına aynı şeyi yapmayı emredenler olduğunu da (al- Kasas/55)<sup>83</sup> ve (az-Zumer/64-65)<sup>84</sup> ayetleriyle örneklemiştir.<sup>85</sup>

En genel anlamıyla cahiliye, kontrol edilemeyen bir ihtirasla öfkeye kapılıp sonucunu düşünmeden eyleme geçme; olayları iyi tahlil edememe; sathi görüş ve isabetsiz karar alış; böbürlenme, hiçbir otorite altına girmeme; ifrat halindeki şeref tutkusu; sabırsız kişinin sorumsuz davranışları; gayri meşru arzulara göre hareket etme durumlarını ifade

<sup>79</sup> Mısır'da kadınların arzularıyla imtihan olan Hz. Yusuf "Rabbim! Bu kadınların arzularını yerine getirmektense hapse girerim daha iyi; ama eğer eğer Sen beni korumazsan onların karşısında cahillerden gibi olacağım" demiştir. (Yusuf/33)

<sup>80</sup> "Ve (hani) Lut halkına denişt ki: Göz göre göre nasıl olur da işlersiniz bu iğrenç fiili? Kadınları bırakıyor da şehvi arzularınız için erkekleri kullanıyorsunuz ha? Hayır! Hayır! Yaptıkları ile cehlin her emaresini taşıyan -techelune- bir milletsiniz."

<sup>81</sup> "Biz biliyoruz ki (Ya Muhammed) onların söylediği şeyi işitmek seni kahrediyor; ama iftira ettikleri sen değilsin; bu sapıkların (zalimin) inkarı Allah'ın ayetlerinedir! Senden evvelki elçilere de iftiralar atılmıştı. Ama onlar iftiraya ve acıya katlandılar, ta ki yardımımız yetişinceye dek. Şimdi eğer onların sana sırtlarını dönmeleri sana zor geliyorsa, eh sen de yeri delen bir delik yahut göğ e çıkan bir merdiven bul ki onlara ilahi mucize (kabilinden bir şey) gösterebilesin. (Yani hadi yap bakalım; Tabi yapamayacağın için sakın olсан iyi edersin.) Eğer Allah isteseydi, onların tümünü imana getirirdi. Onun için sen cahillere benzeme!"

<sup>82</sup> "Melekleri üstlerine de indirsek; ölümler onlarla konuşsa da, her şeyi karşlarına da diksek, Allah arz etmedikçe onlar inanacak değillerdir. Ne de olsa bunların ekserisi her zaman cahil tıynetli olduklarını belli etmektedirler."

<sup>83</sup> "Onlar (muttaki müminler) boş konuşma (inançsızların Allah, resuller ve vahiy hakkındaki sözleri) duydukları vakit, - bizim işlerimiz bize, sizin işleriniz de size. Selamun aleykum! Bizim cahillerle işimiz yok- diyerek yüz çevirirler."

<sup>84</sup> "De ki: Ne! Ey cahiller, benim Allah'tan başkasına kulluk etmemi mi bekliyorsunuz?- Senden evvelkilere olduğu gibi sana da vahyolunmuştur ki Allah'a herhangi birini eş tuttuğun takdirde, yaptığın her iş boşa gidecek ve muhakkak kaybedenler arasında olacaksın. Hayır, sen yalnız Allah'a kulluk et ve şükran duyanlardan ol."

<sup>85</sup> İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, ss. 56-61.

eder. Dini bir mefhum olarak da putperestlik, şirk ve onların etrafında şekillenen zulüm; vahiy ile belirlenen inanç ve ahlaktan kopuşları içermektedir.<sup>86</sup>

#### 1.4. KUTUB ve CAHİLİYE

William E. Shepard, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın cahiliye kavramını kendi dönemlerine yayılacak şekilde kullandıklarını ve çağlarındaki bazı Müslümanların Arap cahiliyesinden daha koyu bir cahiliye içinde olduklarını söylediklerini aktarır. İslam kültürüne, ahlakına, düşünce ve yaşam biçimine ters olan her yapıyı cahiliye olarak aktaran ve bunun ilk halifeler döneminden sonra geri geldiğini savunan Mevdudi'nin ve antik Yunan/Roma cahiliyesinin Avrupa'da dirildiğini belirten Hasan Nedvi'nin Hint Yarımadası'nda modern dünyayı komünizm ve Batı ekseninde ilk defa bir cahiliye olarak yazdıklarını, Kutub'un ise buna Müslüman toplumların cahiliyesini eklediği tespitini yapar.<sup>87</sup> Muhammed Kutub da Avrupa üzerinden yaptığı cahiliye tanımlamasıyla Kutub'u etkileyen isimler arasındadır.<sup>88</sup>

Seyyid Kutub, kainat ve insana ait her tasavvurun, her mefkure ve istifadenin vahiy çerçevesinde kalması gerektiğini, eşyayı ve hadiseleri vahyin inşa ettiği bir akıl ve kalple tefekkür etmenin önemini savunurken düşüncelerini Kur'an-ı Kerim'i anlama çabası olarak değerlendirmiş ve anlatımında Kur'ani kavramlara yer vermiştir. Kutub, içinde yaşadığı çağın genel özellikleri ve dönemin toplumsal yapılara nüfuz eden gelenekleri üzerine analitik gözlemler yaparken ve hâlihazırdaki dinamiklerin nabzını tutmaya çalışırken İslam öncesi Arap toplumuna atfedilen bu cahiliye kavramını Mevdudi'nin modern zamanlar için de genişletmesinden sonra kendi fikirlerine adapte etmiş<sup>89</sup> ve siyasi mücadelesinin temeline koyarak incelemiş olduğu yapıların merkezine almıştır. Cahiliyeyi ele alırken esasen, zıddıyla kaim olan İslam'ı ve İslami olan hakimiyeyi ortaya koymaya ve zihinlerde netleştirmeye çalıştığından, Arap cahiliyesinden bahsederken o toplumu İslam toplumlarından tamamen ayırmış ve daha çok menfî özellikleri üzerinde durmuştur. Günümüz toplumlarındaki cahiliyenin, Arap cahiliyesinden daha kötü bir durumda

<sup>86</sup> Mehmet Yolcu, *Kur'an'ın Zihniyet Değiştirmesi*, Eylül Yayınları, İstanbul, 2003, s. 115-119.

<sup>87</sup> William E. Shepard, *Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya*, s. 523.

<sup>88</sup> Muhammed Kutub, *20. Asrın Cahiliyyesi*, çev. M. Hasan Beşer, Hilal Yayınları, 1967, İstanbul.

<sup>89</sup> Fatma Altun, *Seyyid Kutub*, s. 34.

olduğunu ifade eden Kutub'un cahiliyeyi ele alma biçiminin sosyolojik değil, didaktik bir amaç taşıdığı söylenebilir.<sup>90</sup>

Cahiliye, Kutub'a göre, tevhid inancı ile diğer bütün inançlar arasındaki yol ayrımıdır. Buna göre, aslından sapmış olan Yahudilik, Hristiyanlık, ateizm ya da politeistik inançlar ve modernizm tekdüze bir cahiliye kategorisine girmektedir.<sup>91</sup> Cahiliyeyi belirli bir tarihsel süreç olarak görmeyen; fakat cahili prensiplere sahip herhangi bir dönemdeki herhangi bir sistemin varlığının bu tarihsel süreci devam ettiriyor olacağını savunan Kutub, bu kavramın Allah'ın indirdiği şariat ile değil de beşerin kendi geçici arzuları doğrultusunda edindiği yasalarla bir hayat düzeni oturtmak anlamına geldiğini ifade eder:

Gerçek şu ki cahiliye tarihi bir dönemden ibaret değildir. Aksine cahiliye bir tavır alıştır, bir durumdur, bir inanıştır. Bir düşüncüdür ve bu temeller üzerinde organik bir yapılanma ve bir toparlanmadır.<sup>92</sup>

Kutub'a göre, ne zaman insanların kalpleri, düşünce ve uygulamaları İlahi bir akideden ya da bu akidenin yerleştirmek istediği şeriatın yoksun olursa orada bir cahiliye var demektir.<sup>93</sup> Buna göre, bir ulus insanlık adına kanun koyucu konumda olduğunu iddia ederse bu kanun kendi amaçları doğrultusunda olacağından yine cahili bir sistem olacaktır. İnsanın insana itaatini gerektiren her sosyal sistemin bir cahiliye olduğunu bunun ise günümüzdeki her devlet ve toplum düzeninde istisnasız olarak bulunduğunu söyleyen Kutub, düşünce kriterlerinin, değer yargılarının, ahlak vasıflarının, yasal düzenlemelerin, kanun ve sosyal kurumların, geleneklerin ilahi otoriteye dayanması halinde toplumsal düzene uymanın Allah u Teala'ya itaat anlamına geleceğini ifade eder.<sup>94</sup> Nitekim, Allah'ın sistemi, yöneticileri dahi mutlak kurallar karşısında yönettikleriyle eşit konumda görerek toplumda ayrıcalıklı bir sınıfın oluşmasına müsaade etmeyen ve tek bir ulusun değil, bütün insanlığın yararını gözetken bir sistemdir.<sup>95</sup>

Decartes'in Ortaçağ skolâstik düşüncesine dair geliştirdiği metodolojik şüpheliğinin bir benzeri Kutub'un İslam-öncesi ve İslam-dışı bütün sistemleri cahiliye olarak eleştirmesinde görülmektedir; modern paradigma da bütünüyle bu kavramın

<sup>90</sup> Vejdi Bilgin, "Cahiliye'den İslam'a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* C.I, S.41, 2005, s. 126.

<sup>91</sup> Seyyid Kutub, (2003), C. II, s. 34.

<sup>92</sup> Kutub, 2003, C. XII, s. 141.

<sup>93</sup> Kutub, 2003, C. II, s. 240.

<sup>94</sup> Kutub, 2003, C. II, s. 309.

<sup>95</sup> Kutub, 2003, C. III, s. 256.



kapsamındadır. Ona göre modern cahiliye, Amerika ve Avrupa'nın on altıncı yüzyıldan itibaren manevi değerleri sistemli bir şekilde sömürmesiyle başlamış ve İlahi düşünce yerine kendi "kutsal" rasyonalitesini kökleştirmeye çalıştığı on dokuzuncu yüzyılda da kritik seviyeye ulaşmıştır. Küresel bir yozlaşma halini alan bu durum pre-modern atfedilen zamandaki cahiliyenin güncel versiyonudur ve Arap ve İslam dünyasındaki İslam'ın öğretilerine riayet konusunda yaşanan güncel gevşeklik ve çözülme de bir cahiliye örneğidir.<sup>96</sup>

Kutub'a göre, bütünüyle yayılmasından sonra tevhid inancını reddeden ve yok sayan Batı güdümlü küresel sistem böylelikle modern bir cahiliyedir ve Batı epistemolojisinin teorik bilgi ve temel kozmolojisinin bütünü sarmış bir hastalıktır.<sup>97</sup> Nitekim, insanoğlunun ahlaki değer ve kolektif davranış kuralları koymada yegâne mercii olduğu düşüncesinden ötürü Tanrı'nın siyasi ve sosyal düzendeki otoritesini marjinalize eden herhangi bir beşeri egemenlik düşüncesi cahilidir. Modern cahiliyeyle birlikte ki Kutub'da bu modernizmin ta kendisidir; beşeriyet iktisadi, siyasi ve sosyal ihtiyaçlar etrafında örgütlenmiş ve insanoğlu kâinattaki kutsallığı sezebileceği ruhsal alandan yabancılaştırılmıştır. Bu sebeple, Batı'nın İslam toplumları için bir model oluşturamayacağını savunan Kutub, modern cahiliyeyi milliyetçilik, sekülerizm ve demokrasi kavramlarıyla ele alır. Öyle ki, İslami idealler çatısı altında bir ümmet olabilme bilincini engelleyen milliyetçilik düşüncesi insanlar arasına hayali sınırlar çizmektedir. Bordue'nun milliyetçiliğe dair getirdiği "hayali kimlikler" tanımlamasıyla paralellik gösteren bu yaklaşım, insanları sosyal bir bütün halinde güçlü kılan esasın İslam'da bulunabileceği teklifiyle devam eder.<sup>98</sup> Batı dünyasında ortaya çıkan ve Doğu toplumlarını da ele geçiren milliyetçilik Kutub'a göre, öncelikle dini ve özelde de İslam'ı Müslümanların kimlik tanımlamasında geri plana itmektedir. Fıtraten Müslüman olan insanlık, ait olduğu coğrafi ya da sosyal sınırlara göre anlamlandırıldıkça İslam'ın insanları "kul" adı altında eşitleyici evrensel ve insanüstü karakteri; beşer yapısı, ırk, renk, dil ve milliyet kategorileriyle bastırılmaktadır.<sup>99</sup>

Bir İslam ideoloğu olarak Kutub'un üzerinde duracağı en temel konu hiç şüphesiz ki modern dünyanın bu seküler yapısıdır. Tanrı ve insan arasını açan, ikisinin faaliyet alanını birbirinden ayırmak suretiyle dini düşüncüyü, görünüm ve pratikleri toplumsal

<sup>96</sup> Kutub, 2003, C. VI, ss. 497-503.

<sup>97</sup> Kutub, *Yoldaki işaretler*, ss. 147-156.

<sup>98</sup> Bangash, Zafer. "Remembering Sayyid Qutb, an Islamic Intellectual and Leader of Rare Insight and Integrity", <http://www.muslimmedia.com/archives/features/99/qutb.htm>. (08.03.2014)

<sup>99</sup> Kutub, 2003, C. V, s. 160.

yaşamdan soyutlamaya çalışan bu dünya görüşü İslam'ın inanç ve amel bütünlüğünü parçalamakta, onu sosyo-politik alandan dışlamaktadır. Maddi ve manevi dünyanın bütünleşmesi gerektiğini, onların ayrımının bir Batı kurgusu olduğunu vurgulayan Kutub,<sup>100</sup> ideal İslam devletine teslimiyetle bu bütünlüğün sağlanabileceğini savunur. Zaten Kutub'ta toplum homojen bir yapı gibi ele alınmıştır; bir organizmaya benzetilmiş ve parçalarından birinin zarar görmesiyle diğerlerinin ona kuvvet vereceğini ifade etmiştir. Kutub'un cahiliye karşısında yer alan kavramı ve Allah'ın kanunları anlamına gelen hakimiye bir kez kurulduktan sonra cahiliyeyi yıkmış olacağından Kutub'a göre, Mevdudi'nin sunduğu İslam ve cahiliyenin birlikteliğinden farklı olarak, her iki toplumun bir arada yaşaması mümkün değildir. Sürekli olarak biri diğerinin varlığını tehdit eder.<sup>101</sup>

Yine de, Kutub eleştirilerinde direkt olarak Batı kaynaklı seküler rejimleri hedef almaz; onları örnek olarak kullanır; fakat odak noktası İslam dışı bütün siyasi ve sosyal yapılardır. Yoldaki İşaretler kitabında bu toplumları şöyle sıralar:

Komünist toplumlar; Allah'ın varlığını tanımayan ve evreni diyalektik materyalizm ile açıklamaya çalışan toplumlardır. Tarihin itici gücünün iş gücü ve sermaye sınıflarının çatışması olduğunu ve tarihin Komünist Parti'nin zaferine doğru ilerlediğini düşünürler. Böylesi bir düşüncenin sonucu ise ilahi kanunlara ihtiyaç duyan dünyanın ve beşeriyetin spiritüel özelliklerinin göz ardı edilmesidir. Putperest toplumlar; Allah'tan başka birçok ilahın varlığına inanıp, onlara tapan ve ilahi kaynaklı kurallarla yönetilmeyen toplumlardır. Hristiyan ve Yahudi toplumlar; Ehl-i Kitap olmalarına rağmen Allah'ın birliği inancını parçalamış ve Allah'tan başkasına tanrısal özellikler atfetmişlerdir... Her iki toplum da hâkimiyet haklarını rahip ve hahamlarına vermişlerdir. Bunlara ek ise, beşer yapısı kanunlar ve Hristiyan dünyanın İslam'ın adil ve inançlı toplum kavramlarına ters düşen seküler, milliyetçi ve demokrasi ilkeleridir. Son olarak da Müslüman cahili toplumlar vardır ki bunlar doğru bir İslamî yaşantıdan uzaklaşmışlardır. Allah u Teala'ya ilan etmedikleri için değil de hayat ve toplum düzenlerinde yalnızca Allah u Teala'ya boyun eğmedikleri ve değer hükümleri, kriterleri, adetleri, gelenekleri, düzenleri bu hâkimiyete dayanmadığı için cahilidirler...<sup>102</sup>

Görüldüğü gibi Kutub'un perspektifine göre Doğu olsun Batı olsun İslamî bir bilinci olmayan ve İslami kurallar dışında başka mercilerin otoritesini tanıyan tüm

<sup>100</sup> Detaylı bilgi için bkz. Seyyid Kutub, *Çağdaş Uygarlığın Sorunları ve İslam*, ss. 5-36.

<sup>101</sup> Sayyid Qutb, "The Right to Judge", <http://islamworld.net/docs/justice.html> (12.05.2014)

<sup>102</sup> Kutub, *Yoldaki işaretler*, ss. 106-108.

toplumlar tekdüze bir cahiliyeyi paylaşmaktadırlar. Allah'ın kanunlarına itaatten ziyade, kanun koyucu diğer insanlara boyun eğdikleri için toplumlar kendilerini mutmain kılacak refah ve huzurdan oldukça uzaktırlar. Batı tarzı düşünce ve yaşam hakkındaki eleştirilerini büyük ölçüde Amerika Birleşik Devletleri'nde geçirdiği 1948- 1950 tarihlerindeki tecrübelerine dayandıran Seyyid Kutub, Amerika'yı bilim ve teknolojiye ileri gorse de sosyal bir birlik ve sağlıklı bir gelişim sağlamada yetersiz olan idare yapısından dolayı ahlaki ve kültürel bir gerilik içinde değerlendirir.<sup>103</sup> Günümüz cahiliye toplumlarında alkol, kumar, hız, yarış, sinema, moda ve çıplaklık tutkularının denetimsiz bir şekilde yükseldiğini söyleyen Kutub, bunların günümüz insanının pençesinde kıvrandığı ruh boşlukları olduğunu ve enerjilerini yararlı bir biçimde kanalize edecekleri ideallerden ve ülkülerden eksik olmalarının sonucunda oluştuğunu ifade eder.<sup>104</sup> Kutub'a göre, günümüzde insanlık büyük bir batakhane yaşamaktadır. Moda gösterileri, güzellik yarışmaları, dans pistleri, meyhaneler; gazete, film, sanat, edebiyat ve diğer araçlarla yayılan hastalıklı duygular altında ahlaki ilkelerden uzaklaşmakta; faiz arkasına gizlenen tefecilik, yasal sayılan şans, hile, piyango oyunları gibi uygulamalarla da sömürülmektedir.<sup>105</sup> Kutub günümüz cahiliyesinin namus, güven, vicdan, ahlak ve din gibi unsurları ticaret metayı haline getirmesini ise toplumsal bir intihar olarak tanımlamaktadır.<sup>106</sup>

Batı geleneğini cahiliye adı altında homojen bir yapıymış gibi eleştiren Kutub için herhangi bir Batı kültürü de topyekûn olarak İslam dışı ve evrensel İlahi gerçekleri göremeyen bir kültür alanı olarak değerlendirilir.<sup>107</sup> Bu kültür alanının diğerlerini kendi içinde eritme çabasını da bir gerçek olarak tartışan Kutub, Müslümanları İslami kimliği korumaya ve bu uğurda mücadele etmeye çağırır. Zira bu etki hem Batı'nın güçlü bir projesi olarak İslam coğrafyalarında uygulanmakta hem de kendi inançları hakkında sebat göstermeyen Müslümanların İslam'ı yozlaşmış pratiklerle yaşamasıyla kendiliğinden oluşmaktadır.

Arap cahiliyesindeki birçok insanın okuma yazma bilmediğini, bu sebeple evrensel bilgi ölçütlerinde bir değere şayan bilgilerinin olmadığını ve bunu sağlayacak ilgiden de

---

<sup>103</sup> Siegel, Robert, "Sayyid Qutb's America", America,"<http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=1253796>.

<sup>104</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 484.

<sup>105</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 240.

<sup>106</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 440.

<sup>107</sup> Wright, Lawrence, "What Turned Say.yid Qutb Against America?", <http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=1253796> (15.06.2014)

yoksun olduklarını aktarır; fakat böylesi bir yapıdan İslam davetine icabet etmekle fikri, toplumsal ve sistemli bir metoda sahip kişiler olarak hem kendilerine hem de gelecek nesillere rehber olabilecek seviyelere yükseldiklerinden haber verir. Bugünün beşeriyet merkezli olarak tanımladığı düzeni de özü bakımından, İslam'ın temizlemeye çalıştığı Arap cahiliyesinden farklı değildir; fakat günümüz Müslümanlarının, materyalist bilimsel gelişmişliğe, sinai üretim bolluğuna, maddi refahın yüksek düzeyine rağmen ahlaki açıdan eski cahiliyenin tüm özelliklerini taşıyan modern cahiliyeden ve insanların amaçlarına dair yerleştirdiği düşüncelerden kurtulup bireysel ve toplumsal bir ilerlemeyi yeniden tesis edebileceklerini ifade eder.<sup>108</sup> Nitekim, ona göre, cahiliyeyi tanıyan ve inançtaki, düşüncedeki, yaşamdaki belalarına uğrayan kimse, Allah'ın bu din ile gönderdiği rahmetin gerçeğini bilir, idrak eder ve onun tadına varır. Bütün zaman ve mekanlardaki cahiliyenin inanış ve düşüncedeki sapıklık ve körlük felaketlerini, hayret ve şaşkınlık belalarını, arzu ve isyan felaketlerini, ifrat ve tefritin anarşisini, boşluk ve kirli musibetlerini tanıyıp anlayanlar, yalnızca İslam düzeni sayesinde imanın gölgesinde sürdürülen hayatın nimetini tadan ve tanıyan kimselerdir.<sup>109</sup> Bunun için, kavmiyet tutuculuğundan temizlenen ashab gibi milliyet taassubundan temizlenmeli; kabileler ve farklı toplumsal gruplar arasında İslam ile varlık gösterip güçlenen Ensar ve Muhacir gibi uluslararası platformda güç ve söz sahibi olabilmeli ve karşısında her ferdinin aynı değeri bulduğu ümmet bağları gibi iç siyasette şûra ve toplumsal dayanışma yerleştirilmelidir.<sup>110</sup>

Cahiliye sisteminden bir kurtuluş yolu olarak İslam'ın Medine dönemlerini referans alan Kutub, ümmet bilincini yeniden uyandırmayı ve başarıya ulaşmak için Peygamber'in (s.a.v) metodunu örnek gösterir. İslam'ı hayatın pratik yönleri için de bir rehber olarak almak, İslamî yaşam tarzına ters düşen her türlü cahilî yapıyla irtibatı kesmek ve zengin bir İslamî bilgi birikimiyle Müslümanların ve toplumun diğer bireylerinin ruhsal ve maddi ihtiyaçlarını karşılayacak yeni bir sistem kurmak takip edilecek yoldur. Buna göre, cahiliyenin sebep olduğu sıkıntıların halli İslam'dadır.<sup>111</sup> Bununla birlikte, cahiliye kavramıyla İslâm'a uygun olmayan; ama İslâm kültüründen neşet eden durumları da tanımlamaktadır. Bu da reddederek fakat tekfir etmeden, içererek hem karşı taraftaki düşman bloğunun çözülmesi noktasında stratejik bir avantaj hem de teslimiyetçi bir

<sup>108</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 241.

<sup>109</sup> Seyyid Kutub, *İslam düşüncesi*, çev. Akif Nuri, Çağrı, yy., 1979, s. 192.

<sup>110</sup> Kutub, (2003), C. V, ss. 122-129.

<sup>111</sup> Hendrik Hansen-Peter Kainz, "Radical Islamism and Totalitarian Ideology: A Comparison of Sayyid Qutb's Islamism with Marxism and National Secularism," *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol. 8, No. 1, 2007, pp. 58-60.

konformizme karşı koruma sağlamaktır. Bunu görmenin en iyi yolu cahiliyeyi Kutub'un cihad kavramına yüklediği anlam ile beraber düşünmektir.

Kutub cihadı ferdi gelişme yolundaki çabalardan Kur'an-ı Kerim üzerine tefekkürü, bu tefekkürden doğan silahlı mücadeleyi ve aradaki bütün mücadele biçimlerini içerecek şekilde tanımlamaktadır. Bu haliyle aslında cihadın salt düşmanla mücadele olmadığını, Müslüman ferdin bizzat kendi nefesine karşı eylemlerinin de bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekte, cihadın İslami olmayan toplumları bir tekfir amacı taşımadığını bilakis bir iç mücadeleden yoksun Müslüman toplulukların da cahili atfedilebileceklerini, bunun içinde yerleşik düzenlerinin reddedilip hakimiyenin yerleştirilmesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>112</sup> Nitekim Müslüman fertler, nazari olarak ortadan kaldırmaya uğraştıkları cahiliye cemiyetini fiilen takviye edeceklerdir. Bu cemiyetin yapısı içinde onu varlık ve devamlılık sağlayan unsurlarla beslemeye devam eden canlı hücre olacaklardır. Bunu da İslami bir cemiyet kurabilmek için cahiliye toplumunu yıkma istikametinde hareket imkanı bulmak için yaparlar.<sup>113</sup>

Kutub'un düşünce yapısında cahiliyeden İslami olana geçiş hareketi hicret kavramıyla anlamlandırılmıştır. 622 yılında Mekke'den Medine'ye hicret eden Hz. Peygamber ve ashabının amacı, Kutub'un okumasına göre, İslam toplumunu Medine'de kurmak değildir; bilakis Mekke ve civarındaki cahili toplumu yıkmak için gerekli olan ilk toplumun teşekkül çabasıdır. Müslüman bireyler bu reddiyeci tavrı izleyip içlerinde yaşadıkları toplumu terk etmezlerse o topluma gelecek herhangi bir zararda onu korumak zorunda kalacaklardır. Oysa İslami düşüncelerin toplumda fonksiyon kazanması ve hicretin ilahi düzen yeniden kurulana dek sürmesi gerekmektedir.<sup>114</sup>

Müslüman olmak isteyenler, İslam'ın egemen olduğu ortamın dışında İslam'ın yaşanamayacağını bilmeliler. Diğer türlü, cahili bir toplumda kaybolmuş ya da ezilmiş bir birey konumundayken İslam'ı pratiğe aktarabileceği yanılgısına kapılabilirler.<sup>115</sup>

#### 1.4.1. GÜNÜMÜZ CAHİLİYESİ

Kelime olarak “es-le-me”den yani teslim olmaktan gelen İslam, Arap cahiliyesinin ve Batının ortak görüşü olan bir *deus otiosus* (atıl Tanrı) fikrini kabul etmez ve en yüksek

<sup>112</sup> Seyyid Kutub, İslam Düşüncesi, s. 108

<sup>113</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler*, s. 60.

<sup>114</sup> Yvonne Y. Haddad, *Güçlenen İslam'ın Yankıları*, s. 108.

<sup>115</sup> Seyyid Kutub, *İşte Din Budur*, s. 33.

kemal sahibi, yaratıcı Allah ile varlığını O'na borçlu, varlığın temsilcisi insan arasındaki ontolojik bir ilişkinin; vahiy ya da dua-ibadet şeklinde tezahür eden sözlü ve sözsüz bir haberleşme ilişkisinin; Allah'ın Rabb, insanın da kul olması hasebiyle bir emir- itaat ilişkisinin ve son olarak da Allah için gösterilmesi gereken şükür ve takvayı içeren ahlak ilişkisinin varlığını ortaya koyar.<sup>116</sup> Kutub da böyle bir anlayışla, dinin sadece vicdanlarda yer etmiş bir inançtan ibaret olmadığını; fakat pratik hayatla ilgili bir nizam olduğunu sıklıkla vurgulamaktadır. Fert üzerine yoğunlaşarak, İlâhi sistemin seçme ve irade özgürlüğüne dikkat çekmekte ve beşeri sistemlerin ise ırk, milliyet, soy ve cinsiyet gibi unsurlara ait gelenekleri dikte ettiğini ve esasen bir kölelik sistemi kurduğunu savunmaktadır. Ölçü ve değerlerini İlâhi bir iradede alan sistemin, muhataplarını bu aşkın gücünün karşısında eşit bir itaat duygusuyla kendine bağlayacağını ve fertlerin vicdanında kendini olgunlaştıran teslimiyetin de toplum içerisinde menfaat ve arzuyu minimize ederek ilâhi şariat ve sosyal adaleti güçlendireceğini söylemektedir.<sup>117</sup>

Kutub'a göre, yeryüzünün halifesi olan insanın kontrolünde olması beklenen güçlerin, sınırlarını aşıp değerlerinden üste çıkması ve insanı baskı altına alması kabul edilemez.<sup>118</sup> Kainattaki madde kaynaklı nesneler ve değerler insanlığa hizmet için sunulmuş ve insan varlığını perçinlemek için yaratılmıştır. Buna göre, bunların bedelinin insanın insani değerlerinden birini bile ortadan kaldırması ya da onurunu sağlayan dayanaklardan bir tanesini dahi eksiksiz bırakması caiz değildir. Kutub'a göre ne zaman insanların hayatına insanların ürünü olan bir yaşam biçimi yön vermişse beşeriyetin acizliği ve fesadı orada gelişmiş ve bireyin topluma, toplumun bireye; bir sınıfın diğerine; bir milletin ötekine ya da bir neslin diğerine zulmü vuku bulmuştur.<sup>119</sup> Allah'ın adaleti ise bunların hepsinden uzaktır ve döneminde/günümüzde ise insan özgürlükleri ve temel haklarının dokunulmazlığı salt bu maddeci üretim uğruna çiğnenmekte ve maddeci düşünce akımlarının teknolojik araçlara atfettiği güç, insanı onlar karşısında iradesiz ve tutsak konumuna düşürmektedir; oysa yeryüzündeki hayat biçimlerini değiştirip başkalaştıran, toplumların gelişme aşamalarını yönlendiren bizatihi insanın kendisidir.<sup>120</sup> Bu sebeple İslam ne maddeden soyutlanmış bir maneviyatçılık ne de maddeyi tek gerçek

---

<sup>116</sup> Er, *Din Sosyolojisi*, s. 147.

<sup>117</sup> Kutub, (2003), C. VIII, s. 186.

<sup>118</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 76.

<sup>119</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 55.

<sup>120</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 86.

kabul eden materyalizm gibi dengesiz bir aşırılığa gider. Bir yandan hayatı koruyup devam ettirmeye çalışırken, aynı zamanda ruhen geliştirip yükseltmeye çalışır.<sup>121</sup>

Seyyid Kutub, İslam'ın dış görünüş ve kıyafette başkalarına özenmeyi, hareketler ve davranışlarda taklitçiliği ve ahlak kurallarında yabancılara benzemeyi yasakladığını savunarak bir düşünce tarzını diğerinden, bir hayat biçimini öbüründen ayıran deruni bir bilincin varlığına dikkat çeker. Bu sebeple, Allah'tan gelen ve Müslümanların uygulamakla mükellef oldukları ilahi sistemin bir başka düşünce sistemi karşısında sanki psikolojik bozguna ve iç yıkıma uğramış gibi terk edilmemesini ve yerini cahili bilinçle daha üstün görülen bir diğer sistemi taklitçiliğe bırakmamasını öğütler.<sup>122</sup> Ona göre, cahiliye ideolojilerinden esinlenmemiş kendine özgü bir evren ve sosyal yaşam düşüncesi kurmak, bu düşünce ekseninde farklı hedef ve idealler belirlemek döneminde/günümüzde Allah tarafından kendilerine İslam inancı emanet edilmiş ve bu mirası taşımakla insanlığın önüne çıkarılmış, orta yol yolcusu olması beklenen Müslüman ümmetin bir görevidir. İslam ümmetine karakter, kimlik, hedef, ideal, bayrak ayrıcalığı ve dünya liderliği sağlayacak olan faktör, bu İlâhi düzeni sosyal hayatta gerçekleştirmek olacaktır.<sup>123</sup>

Burada Kutub, “günümüzün materyalistleri” dediği bilim insanlarının, yine kendisinin kavrama körlüğü olarak ifade ettiği “ilericilik” düşüncesiyle insanın ancak duyu organları ile algıladıklarını var saydıklarını söyler. Oysa, ona göre, sınırlının sınırsız olanı kavrayamayacağı ilkesinin mantığında hareket edildiğinde görülmelidir ki insan aklının sınırları mutlak gerçeği olduğunca kavrayamaz; ancak onun bilinmezi idrak edememesi, bu bilinmezin gaybın gizli alemindeki varlığıyla çelişmemektedir. Müslümanlar yeryüzüne bağımlı olmaktan ve yeryüzü ihtiyaçları içinde kendini kaybetmekten daha yüce ve aşkın bir hayat gayesi benimsemeye teşvik edilmiştir.<sup>124</sup> Kutub'a göre, bu sayede iyilik yapma arzusu da beslenmekte ve dünya bir savaş alanı değil, bir yardımlaşma ve işbirliği platformu olmaktadır.<sup>125</sup> Kur'an-ı Kerim'i canlı, hareket halinde ve sürükleyici bir varlık olarak görmek gerektiğine işaret eden Kutub, dönemi/günümüz ile İslami hayat ve pratik arasında bir hayli vakit geçtiğini, Kur'an-ı Kerim'in zihinlerimizde yeryüzünde belli bir zamanda gerçekleşmiş bir hayat tarzı olarak temsil edildiğini söyler. Kutub'a göre, Kur'an-ı Kerim artık günlük emir olarak algılanmaktan öte vicdanlarda bir duygu bırakan nağmeli okuyuşlar şeklinde düşünülmektedir. Oysa dava aynı dava, nefisler aynı nefis ve

<sup>121</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 198.

<sup>122</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 195.

<sup>123</sup> a.g.e.

<sup>124</sup> Kutub, (2003), C. I, ss. 48-49.

<sup>125</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 51.

sorumluluklar aynı sorumluluktur. Döneminde/güncel olarak karşılaştığı durumlarla Kur'an-ı Kerim'i düşünce, ideal, hareket ve hayat için bir anayasa olarak görmesi gereken Müslümanlar bu durumun şimdi olduğu gibi kesintisiz olarak bundan sonra da süreceğini kavramalıdır.<sup>126</sup>

Müslümanların, karşılarında yaşadıkları ruhsal yenilgi sonucu diğerlerine, inançlarında hoş görünmek adına dinlerinden söz etmemeye başladıklarını ve hayat nizamlarını İslam'a dayandırmadıklarını söyleyen Kutub, bu kompleks sonucu İslam tarihindeki mücadele ve cihad fenomenlerinden pek bahsedilmediğini ifade eder. İslam'ın Müslümanlara, düşmanlık, desise ve hileden uzak durmasını; fakat kendilerini ve akidelerini koruyacak güçte de hazır bulunmalarını öğütlediğini söyler. Kutub, galibiyet, üstünlük ya da sömürü amaçlı savaşlardan uzak durmakla birlikte Allah'ın ilke ve sınırlarına koyulan her engel ile takva ve sabır üzere savaşı teşvik ettiğini de belirtir. Zira ona göre İslam'da savaş meydanı yalnızca mühimmatın, savaş taktikleri ve hazırlıklarının söz konusu olduğu bir alan değil; fakat vicdanlarda ve Müslümanların sosyal yaşamında İlahi bir düzenin oturtulması gerektiği bir alandır. Vicdanların arındırılması ve tüm bağlardan özgürleşip yalnız Allah u Teala'ya itaat edilmesi için bu ikisi arasında güçlü bir ilişki vardır.<sup>127</sup> Nitekim şariat Kutub için bir devlet modeli olmaktan ziyade ilkeler ve amaçlar bütünüdür.<sup>128</sup>

Kutub'a göre iman bir İslam ümmetinin oluşmasıyla sonuçlanır ve dindarlık bu ikisi arasındaki bağların bir ifade biçimidir. Müslümanlar önder olmak için varlardır; eğer önder olup Allah'ın hükmünü toplumsal sistemde ve kurumsal yapılarda yerleştirmeyeceklerse varlıklarının bir gereği kalmaz. Sağlam bir düşüncenin, duru bir bilincin, güzel bir ahlakın, doğru düşünce ve açık idrakin önderliği ile toplumda bunların gelişebileceği düzeni kurmak, direktiflerini ancak Allah'tan alan Müslüman yöneticilerin varlığıyla mümkündür.<sup>129</sup> Kutub bu konuda Ehl-i Kitab'ın metotlarını izlemenin, onların yeryüzünde tesis ettikleri kurumlar aracılığıyla yaşamını sürdürmeyi daha en baştan bir iç yenilgi ve küfrün nefislerde sessizce gezmesine müsaade etmek anlamına geldiğini ifade eder.<sup>130</sup>

Kutub'a göre, insan fitratını evrenin dinamizmine uygun bir sosyal nizam içerisinde korumaya alan İlahi esaslardan, merkezine beşeri iradeyi alan yönetim sistemleri ile ayrılan

<sup>126</sup> Kutub, (2003), C. I, ss. 483-484.

<sup>127</sup> Kutub, (2003), C. II, ss. 160-162.

<sup>128</sup> Kutub, (2003), C. IV, ss. 253-272.

<sup>129</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 137.

<sup>130</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 136.



insanlar zamanla ruhi boşluğa düşmektedir. Maddi üretimin meydana getirdiği bolluk ve uygarlık alanındaki gelişme, yaşam şartları ve vasıtaların kolaylaşması insanlığın şaşkınlığını ve buhranını daha da arttırmıştır.<sup>131</sup> Bununla birlikte, Kutub’a göre, bireylerin ve nesillerin aralarındaki dostça bağlar ancak inanç temelli olur ki o değişmez ve bütüncül bir duygu olduğundan zaman ve mekan ötesi ortaklıklar oluşturur; ayrıca bunun haricinde kalan vatan, ırk, soy, kan, sınıf gibi bağlar herkesin kendi iradesiyle seçebileceği unsurlar olmadığından arz üzerinde bütüncül bir aidiyet duygusu yaşatamazlar. Zira, kimse milletini değiştiremez; ancak bir dine inanmakta iradesi serbest olduğundan –olması gerektiğinden- ait olmak istediği dünyayı tercihi kendindendir. Bireylerin bir araya gelmesi de gönüllük esasına dayanmış olur.<sup>132</sup> Bununla birlikte toplumdaki ortak sorumluluk ilkesi gereği bireylerin bozulmuş olanı düzeltme ya da denetim altına alma görevleri vardır.<sup>133</sup>

Kutub’un İslam’ın davet ettiğini söylediği toplumda Müslümanlar, eğitim ve yönlendirme yolu ile duyguların isabetini ve düzeyini bu şekilde yükseltirken diğer yandan da kanunlar ve cezalarla toplum esenliğini güvence altına almaya çalışmaktadır. İnsanlar arasında bir denge sunarken, ne bireyi devlet için acizleştirmekte ne de devleti bireyin muhteris bir hal alacağı kadar esnetmektedir.<sup>134</sup>

Kutub, tarihin bir anında kurtuluş ve barış içerisinde yaşamış olan Müslümanların, bu selametten çıkıp ruhlarını ve kalplerini, ahlakını ve gidişatını, kurumlarını ve halklarını parçalayan bir çatışmada yaşadıkları şimdilerde dinlerine çok ihtiyaçları olduğunu söyler. Bu sebeple, İslam barışı el uzatılsa yakalanacak bir yakınlıktayken cahiliyenin anarşisine dalan Müslümanların şüphe, hurafe, hikaye ve masallar, tartışmalar ve şaşkınlarla bozulan dengeyi yeniden tesis için vicdan, akıl, varlık ve hayat nuruna yol almaları gerektiğini ifade eder.<sup>135</sup> “Sizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüklerden sakındıran bir ümmet bulunsun” (Al-i İmran/104) ayeti kerimesinde hayra davet ile birlikte geçen emir ve nehiy kelimelerini otorite gerektiren kavramlar olarak açıklayan Kutub, Allah’ın yeryüzündeki metodunun vaaz, irşad ve açıklamalardan ibaret olmadığını; toplumda sosyal refahı ve ahlaki ilkeleri koruyacak emir ve nehy yetkisine sahip bir otoritenin kurulmasının amaçlandığını ifade eder.<sup>136</sup>

---

<sup>131</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 121.

<sup>132</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 105.

<sup>133</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 440.

<sup>134</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 198.

<sup>135</sup> Kutub, (2003), C. III, s. 218.

<sup>136</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 145.

Kutub, hayrın ve hakkın gerçekleşeceği bu ortam için cahiliye çevresinden farklı bir çevrenin oluşturulmasının kaçınılmaz olduğunu; sevgi, paylaşma ve Allah yolunda kardeşlik esasları üzerine kurulan önder bir cemaatin teşekkül etmesini ve bu cemaatin - konumu gereği- cahiliye toplumunun düşünce, felsefe, yaşam tarzı ve evren tasavvuruna hiçbir şekilde başvurmaması gerektiğini savunur. Yalnız, diğer milletlerin, Müslümanların akidesine, ilim ve marifetine başvurmasının teşvik edilmesinin ve Müslümanların ise bu konumlarını güçlü tutacak şekilde kendilerine özgü kuvvetlerini geliştirmesinin, inanç, ahlak; teknik, yöntem, bilim, düzen gibi konularda ehil olmak için de sürekli bir gayrette olmasının önemini vurgular ve aksi halde bu toplumun zaten Müslüman olarak nitelendirilmeyi de hak etmeyeceğini söyler.<sup>137</sup>

Kutub, bir özeleştiriy yaparak Müslümanların Kur'an ve hadis anlayışını müsteşriklerden ve onların talebelerinden aldığını; varlık ve hayat hakkındaki felsefe ve düşüncelerini Yunan, Roma, Avrupa ya da Amerikan filozoflarından devşirdiğini söyler. Dolayısıyla, yaşam düzeni, yasa ve kanunlar, tavır, tutum, davranış ve ahlak alanında da o kaynaklardan beslenildiğini, bunun ise İslam ruhundan büyük bir ayrılık ve küfürden daha büyük bir günah anlamına geldiğini ifade eder; çünkü dini inkardan ziyade bu tutum onu zayıflatıp Müslüman olmayanlar için Müslüman olmaları konusunda kötü örnek teşkil edilmesi sonucunu getirmektedir.<sup>138</sup> Nitekim İslam devleti üyelerini maddi ve manevi fitne ve eziyetlerden korumak, dahili ve harici düşmanlara karşı caydırıcı bir güçte hazır bulunmak, insanlığı tehdit eden otoriter rejimlerle mücadele etmek, evrende hakim olan İlahi nizam ile toplumların hayatlarına yön veren nizam arasındaki bağı kurarak Allah'ın kanunlarını yerleştirmek zorundadır<sup>139</sup> ki tek bir kanun, tek bir ümmet ve ahlaki kaidelere mutlak suretteki bağlılık İslamî nizamın değişmez çizgileridir.<sup>140</sup> Zaten, Kutub'a göre dinin anlamı akidenin anlamından daha kapsamlıdır. Din, hayata hükmeden nizam ve metodun adıdır ve buna göre İslam inancını benimsemese bile çeşitli toplumlar umumi bir İslam nizamında yaşayabilirler.<sup>141</sup>

Kutub'a göre Kur'an-ı Kerim bir çağrı, bir sosyal düzen anayasasıdır; bir rivayet, gönül okşama ya da tarih kitabı değildir.<sup>142</sup> İslam'ın belirli şekiller içerisinde pratiğe konulması anlamına gelen fıkıh, toplumun seyri ve ihtiyaçlarına göre temel prensipleri

<sup>137</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 150.

<sup>138</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 139.

<sup>139</sup> Sarıms, *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub I*, s. 84.

<sup>140</sup> Kutub, *İşte İslam*, ss. 85-99.

<sup>141</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler*, s. 79.

<sup>142</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 77.

sabit kalmakla birlikte sürekli genişleyen dinamik bir bütünlüktür. İslam fıkının uygulanabilmesi için öncelikle İslam'ın üstünlüğünü kabul etmiş ve akide bağlarıyla ona bağlanmış Müslüman bir toplum gerekmektedir. Kutub bu hususta döneminin/günümüz cahiliyesinden kaynaklanan sorunlara İslam'da cevap bulmaya çalışan zihniyetleri de eleştirir ve İslam'la beslenmeyen bir toplumun problemlerine İslam'ın çözüm bulmak gibi bir sorumluluğu olmadığını hatırlatarak bu arayışların din ile alay etmekten başkaca bir anlam içermediklerini söyler.<sup>143</sup> Kutub'a göre İslam fikhı teori ve pratiğin birbirinden ayrılmaz bütünüdür, nasslara dayandığı gibi hayatın dinamizminden beslenir, kuramsal değil pratik bir gerçekliktir. İctihad ve istinbatla ilgili esasların ise net olduğunu, İslam'ın bir konu hakkında ya açık ya da o konuyla ilgili yoruma elverişli hükümler getirdiğini yahut getirdiği genel bir ilkeyle ferî meselelerin halline esnek ve yenilikçi bir kapıyı açık bıraktığını ifade eder.<sup>144</sup> Bununla birlikte, İslam'ın tatbik edildiği bir durumda günümüzdeki bir çok meselenin zaten ortaya çıkmayacağını alimlerin de İslam'dan kaynaklanmayan bu sorunlara İslami bir çözüm bulma çabalarına gerek kalmayacağını savunur.<sup>145</sup>

Genel olarak fikhî konuları İslam'ın üstünlüğünü savunucu tarzda ve iknacî bir üslupla ele alan Kutub, hırsızlığa uygulanan had cezasını örnek olarak sunar ve hırsızlık yapan kimsenin zaten İslami bir nizam içinde yetişmemiş ve o nizamda yaşamayan bir kimse olacağını söyler. Zira İslam devletinin, bireylerini işsiz bulursa işe yerleştireceğini, iş kabiliyeti yoksunluğu varsa zekat gibi fonlar sağlayacağını, buradaki bir yetersizlikte zenginlerin servetinden ihtiyaç kadarını alacağını ifade eder. Dahası suçun hırsızlık olarak tanımlanabilmesi için öncelikle tüm bunların o kişiye sağlanıp sağlanmamış olduğuna bakılacağını ve çalınan malın niteliğini, miktarını ve muhafaza ediliş durumunu göz önünde bulundurulacağını ifade eder. Böylelikle, el kesme haddinin uygulanacağı bir durumun toplumda ancak fitneye sebep olacak bir anomali olarak ortaya çıkmış olacağına ve İslam'ın bu konuda gereken her tedbiri almış olacağına okuyucularını iknaya çalışır.<sup>146</sup>

Kutub'un sahih bir din anlayışından uzak oldukları için “günümüz cahiliyesi” olarak tanımladığı toplumlara dair diğer eleştirilerine yer verirse, dünyanın bütün coğrafyalarını etkisi altına aldığını söylediği bu cahiliyenin en temel özelliği olarak “ahlakî ve kanunî sınır tanımayan bir cinsel anarşi” tanımlı yaptığını görürüz. Kutub'a göre,

<sup>143</sup> Kutub, *İslami Etüdler*, s. 84.

<sup>144</sup> Seyyid Kutub, *Tevhid Daveti*, çev. Osman Kasadar, Ravza Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 28-33.

<sup>145</sup> Kutub, *İslami Etüdler*, s. 86.

<sup>146</sup> Adebawale S. Agbetola, Sayyid Qutb on the Social Crime Stealing, *Islamic Studies*, Vol. 20, No. 2 Summer, 1981, pp. 87-95.

karşıtlarını bağnazlık ile suçlayan bu anarşi, bireysel özgürlük adı altında meşruiyet kazanmıştır ve vicdanlardaki fitri duyguları yozlaştırmakta ve aile ve toplum denetimini zayıflatmaktadır. Antik Yunan'dan, Roma ve eski Fars medeniyetlerinden döneminin/günümüz Avrupa ve Amerika uygarlığına kadar ahlaki çöküşlerde temel olarak nitelendirdiği bu zafiyetin, endüstri ve teknoloji alanlarındaki gelişmelere rağmen toplumun karakterinde olması beklenen hakiki gelişmeye bir engel teşkil ettiğini savunur.<sup>147</sup> Kutub'a göre bunun sebebi insanın inancın denetiminden sıyrıldıkça aklının baskılar karşısında zayıf kalması ve içyapısında başıboş kalan güdülerinin dizginlenemez duruma gelmesidir. İnançsız yaşadıkları gibi inanca dayalı bir otoritenin yönetme gücünden de mahrum olan döneminin/günümüz cahiliyesinin insanlarını insanlığın bütün geçmiş tecrübelerinin ortak mesajıyla uyarmak istediğini söyleyen Kutub'a göre insani yıkıma uğrayan bir uygarlık sırf makineler ve teknolojiler üzerinde ayakta kalamayacaktır.<sup>148</sup>

Özgürlüğün bir başka sorunlu alanının ise ateizm olduğunu ifade eden Kutub, gençler arasında yayılan bu fenomenin alkol tüketimi, uyuşturucu madde bağımlılığı şeklinde sonuçlandığını ve bu sebeple yüksek ideallerden ve düzenli bir yaşam için gerekli gayretten bir yoksunluğun ve boşluğun yaşandığını ifade eder. Döneminin/günümüz Avrupa ve Amerika toplumlarında görülen bu durumun Afrika toplumlarında daha ciddi bir boyutta olduğunu söyleyen Kutub, sırf anti alkolizm kampanyalarının kendi başına bile devlet bütçesinde meydana getirdiği tahribatın da altını çizmektedir.<sup>149</sup> Döneminin/günümüz cahiliyesine Fransa ve Amerika Birleşik Devletleri özelinde örnekler veren Kutub güncel dünyanın özgürleşmeyi, din, ahlak ve utanma duygularından sıyrılmakla açıklayan toplumlarının kadın-erkek ilişkileri açısından tam bir anarşi içinde yaşadığını tekrar ederek tarihi tecrübelerin gösterdiği üzere Batı toplumlarının da bir çöküş içerisinde olduğunu savunur.<sup>150</sup> Daha önce anlatılmış olan bu bahse ek olarak Kutub, evliliklerin bitirilmesinde en geçerli mazeret olarak sunulan sevgi tükenmesinin ise İslam'ın ilkelerine uymadığını, bu duyguyla ifade edilmek istenen bağlılık aracının sorumluluk ve vefa gibi üstün duyguları hiçe saydığını ifade etmektedir. Mertlik, soyluluk, erdemlilik, nezaket ve sadakat niteliklerinin günümüzde insanların salt içgüdüsel bir duygu olarak yaşamaya çalıştıkları sevginin kavramsal planında basitleştirildiğini savunur. Buna

<sup>147</sup> Kutub, (2003), C. II, ss. 382- 83.

<sup>148</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 384.

<sup>149</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 433.

<sup>150</sup> Kutub, İslam, Çağdaş Uygarlığın Sorunları ve İslam, ss. 73-101.

göre, seviye kazandırılmamış idealler, yükseltilmemiş vicdanlar, Hakka bağlı inanç sisteminden uzak kalan fitratlar boşanma olgusunu hafife almakta ve nikah akdinin saygınlığını zayıflattığına dikkat çeker.<sup>151</sup>

Sanayi ve tıp alanında geçmişe göre büyük atılımlar gerçekleştiren günümüz insanını bu gelişmeler vesilesiyle ruhsal tatmine ulaşp ulaşmama konusunda da irdeleyen Kutub, sinirsel ve ruhsal hastalıkların, parçalanmışlıkların, sıkıntı ve bunalımların arttığını müşahade ettiğini söyleyerek çağdaş insanlığın zihnindeki insan varlığının gayesi ve hayatının hedefine ilişkin alanlarda büyük bir gerileme oluştuğunu ifade eder. Bu bakış açısıyla farklı bir konuya eğilerek Müslüman alimlere de bir eleştiri sunan Kutub modern bilim verileri uyarınca birtakım faydaları keşfedilen ibadetlerin ya da İslami hükümlerin toplum vicdanında kabule daha yatkın olması amacıyla iyi niyetli olarak bilimsel açıklamalarla sunulduğunu ifade etse de ibadetlerin hikmetleri salt onlarla sınırlıymış gibi bir davranılmasının Allah'ın nassları karşısında takınılması zorunlu olan sağlıklı ve istikrarlı tutuma oldukça uzak olduğunu ifade eder. Örnek olarak abdesti ele alan Kutub, birtakım çevrelerin abdestin temizleyici fonksiyonunu dile getirerek günümüz insanının temizliği gündelik hayatlarının programlı bir parçası edindiği takdirde abdestin gerekliliğini yitireceğini ifade edebileceklerini, böylelikle ibadetlerin hikmetleri hakkında hakikatten sapılabileceğini vurgular.<sup>152</sup>

Cahiliye düzeninde Allah'ın ruhlara sekinet indirici nizamının bulunamadığı gibi bu imkandan gittikçe daha da uzaklaşmaktadır, der Kutub. Ona göre bu konuda bilim de insanları Allah'ın hakikatine yaklaştırmacı fonksiyonunu yitirmiştir.<sup>153</sup> Kutub, toplumsal refah açısından bir başka konuya da eğilerek ashab zamanından sonra kütüphanelerin sosyal nizamı sağlayıcı işlevleri olan fıkıh ve kanun kitaplarıyla dolduğunu; hayatın yargı, kurum ve kuruluşlarıyla çevrelendiğini; adalete ilişkin sözlerin söylediklerini yapmaktan uzak ağızlarda bolca üretildiğini; ancak insanların vicdanlarında ve hayatlarında erdemli bir pratiğin bir daha gerçekleşemediğini belirtir. Yeni yargı kurumları, çağdaş yargı uygulamaları ve hukuk sistemleri, eskiye nazaran daha sağlam ve kalıcı olduklarını iddia etseler de bu işlerin formalite ve kabarıklığı, eşya ve olayların hakikatini kavrayamayanların düşüncelerinde meydana gelen bir vehmin göstergesidir, der. Yine de yaygın yargı kurumunu geçersiz kılmayı değil bu kurumların değer atfedilecek bir temelde ve amaçta işlemediğini ifade ederek ilahi hayat sistemine uygun hale getirilmesini

<sup>151</sup> Kutub, (2003), C. II, ss. 391-392.

<sup>152</sup> Kutub, (2003), C. II, ss. 489-490.

<sup>153</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 140.

savunur.<sup>154</sup> İfsad edilmiş hukuk konusunda Kutub, günümüzde Amerika’da, Güney Afrika’da ve dünyanın birçok yerinde işlenen suçlara ilişkin ceza hukukunun devletin ve toplumun bünyesinde sınıflara göre farklı uygulandığını, bir “beyaz” işlediğinde tolerans gösterilebilen bir suçun “siyahlar” tarafından işlendiğinde ağır cezalara çarptırılmasını örnek gösterir.<sup>155</sup>

Müslüman toplumunda hizipleşmenin oluşmaması, çeşitli grupların düşünce ve problemleriyle ya da fikir ve amaçlarıyla bütünden ayrı bir yapıya evrilmemesi için her ferdin düşüncesini ya da plan, hedef veya problemini topluma ve onun genel liderliğine açabilmesini savunan Kutub Müslümanların İlahi otoriteye dayalı şeffaf ve açık bir toplum<sup>156</sup> kurması gerektiğini savunurken bireylerin ve toplumların refahının burada olacağına inanır. Esasen Kutub’un aksiyon ile geçen ve her eserinde felsefi tartışmalardan ziyade pratik meselelere odaklanan üslubu onun buna inanç ve gayretini kendi başına kanıtlar niteliktedir.

---

<sup>154</sup> Kutub, (2003), C. III, s. 98.

<sup>155</sup> Kutub, (2003), C. II, ss. 421- 423.

<sup>156</sup> Kutub, (2003), C. III, s. 71.

## İKİNCİ BÖLÜM

### SEYYİD KUTUB'un SOSYAL KURUMLAR TEMELİNDEKİ MODERNİZM ELEŞTİRİSİ

Modernizm, düşünce tarihi açısından, Ortaçağ skolastik düşüncesine karşı çıkış anlamı taşıyan Aydınlanma'yla birlikte anılır. Nitekim, Aydınlanma kendinden önceki dönemi dönüştürmeye çalışan yeni bir projedir. “İnsanın kendi suçuyla düştüğü ergen olmama durumundan bir çıkıştır”<sup>157</sup> ki bu, Avrupa tarzı bir gelişim anlayışıdır. Akıl egemenliği, rasyonalite vurgusu, mantıkçılık, doğrunun bilimsel tanımı, evrensellik, sistematik düşünce tarzı ve meta anlatılar gibi öncülleriyle genel olarak on yedinci ve on sekizinci yüzyıllar sonrasında ortaya çıkan yeni hayat biçimine ve bilinç dünyasına modernizm ismi verilmektedir. Her tarihsel dönemde ve her toplumsal yapıda içerik değiştirebilen ve dolayısıyla farklı algılanan kavramlardan biri olarak modernizm, günümüzün yaygın kabulüyle Batının sosyo-kültürel öğeleri, bilim ve teknoloji düşüncesi, felsefi yapısı ve siyasi ve ekonomik ilkelerin bütünü olarak algılanmaktadır;<sup>158</sup> ancak kavramın bu yorumuna değişebilirlik imkanı sunan ise başlangıcının ne olduğu konusunda bir kronolojiye duyulan ihtiyaç ve açıklanması için tercih edilen ölçütlerin kendisidir; bu ölçütler ise güncel yönelimlerimizden bağımsız değildir.<sup>159</sup> Yine de kavramın içeriğinde taşıdığı “modern” dolayısıyla “yeni” olma durumu, değerlendirmeler için, on dokuzuncu yüzyılda kültürün başat öğelerinde ortaya çıkmış herhangi bir yeniliğin baz alınması sonucunu doğurmuştur. Aydınlanma'yla birlikte kendinden söz ettirse de modernizm kavramsal içeriğini on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından İkinci Dünya Savaşı'na kadar geçen süreyi tanımlamakta doldurur.

---

<sup>157</sup> Immanuel Kant, *Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt*, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, ss. 212-213.

<sup>158</sup> Lawrence E. Cahoon, *Modernliğin Çıkmazları*, çev. Ahmet Demirhan- Erol Çatalbaş, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 18-19.

<sup>159</sup> a.g.e.

Sosyal bilimler, kainatı makrokozmos, insanı ise mikrokozmos olarak ele alan kadim felsefeyi insanların da yaşamlarını kainatın işleyişine benzer birtakım yasalar ve kaideler etrafında formüle ettikleri şeklinde tercüme etmiş; yalnız bunların genel geçer kanunlar oluşturmaktan ziyade tarihsel, coğrafi ve kültürel farklılıklara göre çeşitlenen bir yapıda olduğunu ve bazı sosyal kurumlar aracılığıyla ifade bulunduğunu belirtmiştir. Buna göre, her insan topluluğunda ortak hedefler ve çıkarlar etrafında organize olmuş ve ortak yaşam tarzları içerisinde örüntüleşmiş birtakım yapılar vardır. Amaçlı ve sürekli bir içeriğe sahip olan bu organizasyonlar aile, din, siyaset, ekonomi ve eğitim gibi toplumsal kurumlardır. Eşgüdümlemiş olsalar da biricik yapıdadırlar ve yinelenen davranışların normatif kodları olduklarından zorunlu olarak değer yüklüdürler.<sup>160</sup> Kurumlar, kişilerin sosyal davranışlarını büyük ölçüde önceden belirlenmişlikten ötürü kolaylaştırır niteliktedirler; bireylere hazır sosyal roller ve ilişki formları sunarlar. Meşruiyet, süreklilik ve istikrar mekanizmaları vasıtasıyla kişilere bir güvenlik aracı sağlamakta ve toplumun sistemli beklentilerini bireylere yansıtmaktadırlar. Bununla birlikte, kurumlar yüksek bir kontrol ve denetleme araçlarıdır ve önceden belirlenmişlik bir norm dayatması şeklinde tezahür edebileceği gibi herhangi bir reform ya da değişiklik ihtiyacına karşı ağır ve mesafeli bir tutumun da ifadesi olabilir. Öyleyse, toplumsal kurumların her biri kendi bünyelerinde düzenli bir işleyişi hedefledikleri gibi dengeli ve uyumlu bir toplum için kendi aralarında da işbirlikçi ve tamamlayıcı bir ilişki geliştirmek durumundadırlar.<sup>161</sup>

Çalışmamız özelinde, Seyyid Kutub'un cahiliye kavramı ve modernizm eleştirisi, tam da bu kurumların modern zamanlar ve kendi dönemindeki temelleri, işleyiş ve birlikteliğine dair getirdiği eleştiriyle bütünleşmiştir. Kutub, ideal olan ekseninde bu kurumların reel haliyle mücadele etmiştir. Nitekim Kutub, ilerleme kavramıyla ilişkilendirilmeden zaten kusursuz model olarak var olanı, vahyi, erdemli kalmak ve Yaratıcı'ya teslim olmak suretiyle yeniden hayata geçirmek demek olan ve toplumsal ahlakın iyileştirilmesini amaçlayan, yarına dönük bir ütopyaadan çok geçmiş deneyimlerden beslenen tecdid ve ıslah anlayışının bir savunucusudur.<sup>162</sup>

---

<sup>160</sup> J. Fichter, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi, Anı Yayıncılık, Ankara, 2011, ss. 139-144.

<sup>161</sup> İsmail Doğan, *Sosyoloji: Kavramlar ve Sorunlar*, Pegem, Ankara, 2002, s. 135.

<sup>162</sup> John I. Esposito, *Güçlenen İslam'ın Yankıları*, ss. 47-48.



## 2.1. AİLE

### 2.1.1. AİLENİN TANIMI ve İŞLEVLERİ

Toplumsal kurumların içerisinde coğrafi ve tarihi konumu ne olursa olsun birliktelik ve insana özgü etkileşimlerin meşru bir zemini ve biçimi olarak tarihte bilinen en eski sosyolojik teşekküllerden biridir aile. Sosyolojik bir perspektif ile aile kurumunu yapısı, tarihsel gelişimi, anlamı ve işlevi açısından ele alan ve aileye ilişkin her konuyu ihata eden alt uzmanlık alanı ise aile sosyolojisidir. Aile sosyolojisi, aile üyelerinden sosyal gruplara ve tüm topluma uzanan geniş bir etki alanını kapsar.<sup>163</sup> Yapılan çalışmalarda, ailenin evrensel olduğu söylenebilse de evrensel bir aile tanımına ulaşmada bu kurumun dünya çapında sergilediği çeşitlilik ve tarihsel süreç içerisinde sürekli olarak geçirdiği yapısal değişiklikler bir engel teşkil eder. Bununla birlikte, iç organizasyonu bakımından bir grup, toplum organizasyonu açısından ise bir kurum olan aileyi birey ile toplum arasındaki bağı sağlayan sosyal bir olgu olarak anlamaya ve tanımlamaya çalışan çeşitli sosyolojik yaklaşımlar söz konusudur.<sup>164</sup>

Aileyi karşılıklı etkileşimler üzerinden inceleyen etkileşimci; onu bireyin psikolojik çevresi olarak tanımlayan durumsal; bütünüyle toplumun bir parçası ve tarihsel değişimden etkilenen bir kurum olarak tanımlayan kurumsal perspektifler olduğu gibi aileyi belirli roller ve statülerle birbirine bağlı unsurlardan teşekkül etmiş toplumsal bir alt sistem olarak açıklayan yapısal işlevselcilik gibi yaklaşımlar mevcuttur.<sup>165</sup> Kutub'un aile kurumuna yaklaşımı ise Amerikalı sosyolog Talcott Parsons'un (1902-1979) bu yapısal işlevselcilik perspektifine benzerlik gösterir. Bu perspektifin, ailenin vazgeçilmezliğine, onu oluşturan ve içsel bir tutarlılıkla sürekliliğini sağlayan sosyal ilişkilerine ve bunların daha makro düzeydeki toplumsal ilişkilerle bağlantısına olan vurgusu<sup>166</sup> Kutub'un aile hakkındaki görüşleriyle paraleldir. Nitekim, Kutub'a göre aile, beşeri hayatın ilk kurumudur ve İslam düşüncesinin “en onurlu unsur” şeklinde tanımladığı insanın dünyaya geldiği ve geliştiği bir yuva olarak diğer kurumlardan üstündür.<sup>167</sup> Bireylerin toplumun yaygın değerleriyle sivilize edildiği ve toplumsal kimliklerin kazanıldığı, sağlıklı ve dengeli kişiliklerin

<sup>163</sup> Aytül Kasapoğlu, Nadide Karkıner (ed.), *Aile Sosyolojisi*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, ss. 2-28.

<sup>164</sup> Kadir Canatan, “Aile Kavramının Tanımı”, *Aile Sosyolojisi*, ed. Ergün Yıldırım, Açılım Kitap, İstanbul, 2009, s. 60-62.

<sup>165</sup> Mimar Türkkahraman, *Toplum ve Temel Toplumsal Kurumlar*, Alp Kitap, Ankara, 2006, s. 149.

<sup>166</sup> Engin Kaldırım, *Kur'an'ın Gölgesindeki Toplum*, Altın Kalem Yayınları, Ankara, 2014, s. 81.

<sup>167</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 457.

oluştugu, cinsel ve psikolojik tatminlerin sağlandığı, sükûnet, huzur, güven ve sadakatin arandığı bir birlikteliğin adıdır.<sup>168</sup>

Aile, bireyin beden ve ruh sağlığını korumada ve adabı muaşeret kurallarının da nesillerden nesillere aktarımında temel bir aktördür. Bireyin sosyal itibar kaynağı olma fonksiyonu da olan aile, her ne kadar toplumdan etkilense de sağlıklı bir iç örgütlenmeyle topluma bir model de teşkil edebilir. Kutub’a göre de İslami nizam öncelikle ferdi ve sonra da aileyi muhatap aldığından aile, yardımlaşma ve dayanışmanın en doğal ve temel birimi olarak hem uhuvvet duygusunun hem de toplumsal ilerlemede gerekli uyumun ilk basamağıdır. Bunun içindir ki Kutub, insanlığın ve bireylerin sıhhatini sağlam esaslar üzerine inşa edilmiş bir ailede görerek ki buradaki yetiştirici kaideler hiç şüphesiz İlahi prensiplerdir, onun teşekkülüne devletten ziyade bir önem atfeder.<sup>169</sup>

Toplumda sağlıklı işleyen bir aile kurumunun sıhhatli nesiller yetiştirmesi, düzen ve istikrar temini sağlayan din kurumu ile ortak bir işlevidir. İnsani ihtiyaçların karşılanmasında ortaya çıkabilecek karışıklıklara din, aileye verdiği meşruiyet ve ona yönelik prensipleriyle engel olurken ailevi düzen, dinden aldığı korunak ile toplumun sürekliliğini sağlamaktadır. Bu bilgiler ışığında, Kutub’a göre ise İslam, toplum hayatını sosyal yardımlaşma ve aile yuvası üzerine inşa etmiştir ve aile dini tecrübenin sosyolojik anlatımının ilk gerçekleştiği kurumdur. Aile hayatında insanın fitri ihtiyaçlarına ve doğuştan getirdiği yeteneklerine bir karşılık, kişiliği ve karakteri için de bir gelişme imkanı vardır. Bu şekilde, insanın aile içi ve toplumsal ilişkileri sürekli bir biçimde Allah’ın vaaz ettiği değerlerle biçimleneceğinden O’nunla irtibat da süreklilik kazanır; aile, toplum ve din kurumları sıkı bir bağa ve uyuma kavuşmuş olur. Bunun yanı sıra, aile kurumunun diğer içtimai müesseselerle de sıkı bir bağı olduğunu söyleyen Kutub, tarihin seyrini değiştiren hadiselerin gizli sebeplerinin ailedeki huzur ya da karışıklıkla ilgili olduğunu savunur. Zira ona göre, kendi aile yapısında sulh ve sükûnet bulamayan birey umumi sahada barış için mücadeleci olamayacaktır.<sup>170</sup>

Sosyo-kültürel bir olgu olarak evlilik birçok toplumda kutsallaştırılmıştır.<sup>171</sup> İslam inancında da evliliğin Allah’ın adıyla ve din namına kabul edilen bir ilişki olduğunu ve geleneksel ailenin ilk dini kurumu teşkil ettiğini kabul eden görüşler aileyi kutsal olarak tanımlar. Buna göre, evlilik Allah’ın varlığına, ilm ve kudretine bir delildir ve fitrat da

<sup>168</sup> Kutub, (2003), C. I, ss. 371-383.

<sup>169</sup> Kutub, (2003), C. III, s. 206, 482; C. V, ss. 66-67; C. XV, ss. 18-19.

<sup>170</sup> Kutub, *Cihan Sulhu ve İslam*, ss. 71-101.

<sup>171</sup> Türk kahraman, *Toplum ve Temel Toplumsal Kurumlar*, s. 155.

eşler arasında iç huzurun ve sevginin yetişmesine imkan verecek şekilde düzenlenmiştir. Kutub aileyi ve evlenmeyi tam da İslami temeller ve kaidelerle anlamlandırırken dikkat çektiği uhreviyyatta müminlerin zaten geniş bir aile olduğunu ve kan, akrabalık, soy ve evlilik bağları geçici, kalıcı olan ise Allah u Teala'ya bağlılık olduğunu savunur.<sup>172</sup>

Aile kurumunun oluşumunda yer alan evlilik türlerinden genellikle maddi kaynakların bölünmesini engellemek amacıyla tercih edilen ve bireylerin kendi klanları, akrabaları arasında gerçekleştirdiği endogami (grup içi) ve farklı bir klanla, aşiretle akrabalık kurmak anlamına gelen egzogami (grup dışı) konusunda Kutub, yakın akraba evliliğinin İslam tarafından akrabalar içindeki birlik ve beraberliğin gelişmesini engelleyici bir unsur olarak görüldüğünü savunur. Bu tür evliliklerden doğan çocukların çoğunlukla fiziki ve akli birtakım zayıflıklar içerisinde olabildiklerini buna mukabil yabancılarla yapılan evliliklerden meydana gelen çocukların tarafların olumlu özelliklerinin birleşmesiyle yeni kabiliyetlere haiz olarak yetiştiklerini iddia eder.<sup>173</sup> Poligami (çok eşlilik) hususunda ise İslami kaideleri temel alarak kadının tek eşliliğini (monogami) bir zorunluluk, erkeğin çok eşliliğini ise ancak bir zorunluluk durumunda ortaya çıkan bir ruhsat olarak değerlendirir. Erkeğin bu ruhsatı kullanmasını mümkün kılan durumlar ise iddet müddetinde erkeğin zinaya meyil etme tehlikesinin olması, savaş durumunda yahut nüfus hareketleriyle erkek nüfusunun azalması ve kadınların eşsiz kalması, erkeğin çocuk istemesine rağmen bazı kadınların doğurgan olmamaları vs. durumlardır. Bu durumlarda Kutub'a göre seçenekler ya kanuni bir engelle erkeğin bu fitri meylinin yasaklanması ya erkeklerin bu durumda arzularına göre özgür bırakılması ya da zaruretlere binaen aynı anda birden fazla hanım edinmelerine müsaade edilmesidir. Kutub'un şartlarını belirttiği böyle bir zorunluluk durumunda savunduğu seçenek ise fitrata ve hilkate uygun bulunduğu üçüncüsüdür.<sup>174</sup>

Kutub'a göre, aile oluşturmak insanlarda fitri bir duygudur ve bu sebeple vazgeçilmezdir.<sup>175</sup> İslam fitratlardaki duyguları baskı altına almaya ya da yok etmeye değil, duygu ve düşünceleri eğitmeye ve onları itidalli bir hale getirmeye çalışır. Özellikle, cinslerin birbirlerine karşı var olan içgüdüsel ilgi ve eğilimini bastırmaya, gizlemeye, onu “şeytani dürtüler” olarak tanımlamaya karşı çıkan Kutub, bu tutumların psikolojik kompleksler oluşturacağına ve yapılması gerekenin onları bastırmak değil denetim altına

---

<sup>172</sup> Kutub, (2003), C. VIII, s. 144.

<sup>173</sup> Kutub, (2003), C. III, ss. 152; 234.

<sup>174</sup> Kutub, (2003), C. III, ss. 69-70.

<sup>175</sup> Kutub, (2003), C. I, ss. 486-487.

almak olduğuna dikkat çeker.<sup>176</sup> Bunula birlikte aile, oluşumuna gerekçe olan biyolojik boyutu aşkın psiko-sosyal bir gerçekliktir<sup>177</sup> ve aile içi dinamikler dış dünyayla sürekli irtibatla olduğu için bireyler toplumsal cinsiyet kabullerinden bağımsız bir rol kazanamazlar. İçselleştirilen roller kişiliklerin bir parçası haline gelir.<sup>178</sup> Buna göre, ev içi alana ait sorumlulukları kadına, kamusal alandaki gerekleri ise görev olarak erkeğe tanımlayan yaygın kültürel formlar dünya çapında 1930lara kadar genetik ve biyolojik sebeplerle meşruiyet kazanmıştır.<sup>179</sup> Parsons'a göre ise bu rol ayrımı temelde araçlı ve amaçlı rollerin ayrımına dayanmaktadır. Nitekim anlatımlı roller olarak tasnif edilen ve ailenin içyapısını, iç bütünleşmesini içeren roller genellikle kadına; amaca ulaşmayı ve uyumu içeren, aile ve toplum arasındaki ilişkiyi sağlayan araçlı roller ise erkeğe verilmiştir. Kadınlar doğum yaptıkları için çocuklarla ilgilenirler ve erkekler de kendilerine araçlı roller bağlamında bir uzmanlık seçerler.<sup>180</sup>

Toplumların benimsediği kültürlere göre şekillenen evlilik norm ve değerlerine İslami bir bakış açısıyla genel kaideler üzerinden yaklaşan Kutub, evliliği iki cins arasındaki meşru kılınmış ve sosyal yansıması olan cinsel ilişkiden daha detaylı tanımlar. Sosyalleşme sürecinin ilk basamağı ve kültürel miras ve değerlerin aktarım aracı olan aile, Kutub'a göre kadın ve erkek arasındaki fitri çekimin amacı değil hayat sürekliliğinin sağlanması için başvurulmuş meşru bir araçtır. Yine de, İslam'ın insanın ihtiyaçlarına anlayış ve hoşgörü ile yaklaştığını, biyolojik istekler ile insani amaçları vicdanlarda birleştirerek kaynaştırdığını savunur. Bunula birlikte, Kutub'a göre de biyolojik belirlenmişlik fikrine paralel şekilde, aile kurumu insan fitratına uygun bir toplumsal yapıda oluşturulmuş rolleri, sorumluluk ve görevleriyle fertler arasında bir iş bölümü içerir; kadın ve erkek ayrımı yaratılıştaki bir hiyerarşiden çok bu işbölümünü mümkün kılan yeteneklerin birbirlerine göre farklı konum almalarından kaynaklanmaktadır. Bu, evlilikte tarafların sınırlarını ve vazifelerini bilmesini, güç mücadelesinden uzak durmasını salık verir ki Kutub'un tanımına göre kadının görevi çocuğu taşımak, doğum, emzirme vs. erkeğinki ise ailenin geçimini karşılamak ve reisliği ile ailenin güvenliğini sağlamaktır.<sup>181</sup> Kutub'un bakışında, aile içi rol dağılımında kadın geçim ve nafaka sorumluluklarından muaf bir şekilde evin

---

<sup>176</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 48.

<sup>177</sup> İsmail Doğan, *Sosyoloji: Kavramlar ve Sorunlar*, s. 137.

<sup>178</sup> Bahar, *Sosyoloji*, s. 236.

<sup>179</sup> Aytül Kasapoğlu, Nadide Karkıner (ed.), *Aile Sosyolojisi*, ss. 88-89.

<sup>180</sup> Ayşe Günindi Ersöz, *Cinsiyet Rollerine İlişkin Beklenti, Tutum, Davranışlar ve Eşler Arası Sorumluluk Paylaşımı*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999, s. 9.

<sup>181</sup> Kutub, *Cihan Sulhu ve İslam*, ss. 71-76.

düzeni, çocukların yetiştirilmesi ve ailenin bir yuva sıcaklığında tutulması görevlerini üstlenirken erkeğin ailenin korunması ve geçiminin temini vazifelerini üstlenmesi onu bir geminin selameti için gerektiği şekilde ailenin tek kaptanı olarak konumlandırır. Böylelikle hem iki başlılık engellenmiş hem kadın ekstra sorumluluklardan korunmuş olur.<sup>182</sup> Fıtratın anne baba için çocukları hususunda ise tek başına yeterli olduğunu bunun için de Allah'ın onlara pek fazla tavsiyede bulunmadığını; ancak çocuklara anne ve babalarına iyi davranmaları hususunda önemli telkinlerde bulunduğunu belirten Kutub, inanç bağının ise aile bağlarından daha kuvvetli olduğunu savunur.<sup>183</sup>

### 2.1.2. AİLEYİ TEHDİT EDEN UNSURLAR

19. yüzyılda meydana gelen toplumsal değişimlerle geleneksel toplumdan endüstriyel topluma geçiş, Tönnies'in cemaat ve cemiyet sınıflandırması, Durkheim'in mekanik ve organik toplum ayrımı, Charles Cooley'in birincil ve ikincil gruplar tiplmesi, Howard Becker'in kutsal ve kutsal dışı ayrımı gibi birbirinden farklı çabalarla ifade edilmeye çalışılsa da net olarak ortaya konan şey değişimin kendi objektif varlığıdır.<sup>184</sup> Aile kurumu da kendi başına bir organizasyon olmadığından ve yapısal ve değersel boyutlarıyla toplumsal ilişkiler içerisinde yer aldığından, sosyal değişime paralel olarak yeni bir forma girmiş, daha önceki koruyucu, dinsel, eğitsel fonksiyonları ise zayıflayarak diğer kurumlara ya da yeni oluşturulmuş kuruluşlara aktarılmıştır. Bireysel özgürlüklerin tanım ve kapsamının değişmesiyle ve doğum kontrol mekanizmalarının gelişmesiyle birlikte aile üye sayısı azalırken evlilik yaş ortalamaları yükselmiştir.<sup>185</sup> Aile kurumunda meydana gelen bu değişiklikleri çoğunlukla muhafazakar kesimler bir bozulma ve dejenerasyon olarak değerlendirirken, liberaller ve sosyalistler bunların doğal ve kaçınılmaz, hatta ailenin Tanrı tarafından kurulan ve değişmez bir kurum olmadığını kanıtlar nitelikte olduğunu savunurlar. Dahası, özel mülkiyet ve devletle birlikte ileri bir aşamada ailenin de yok olacağı iddiası taşırlar.<sup>186</sup> Kutub ise meseleyi kişisel gelişim ve toplumsal ilişki sorunları bağlamında ele alır. Nitekim toplumun refahını arttırmaya yönelik aile içi maddi ve manevi güçlerin geliştirilmesi onun da hedeflerindendir.

<sup>182</sup> Kutub, *İslam'ın Dünya Görüşü*, çev. Ali Arslan, İstanbul, 1970, s. 70.

<sup>183</sup> Kutub, (2003), C. VIII, s. 227.

<sup>184</sup> Türk kahraman, *Toplum ve Temel Toplumsal Kurumlar*, s. 153.

<sup>185</sup> a.g.e., s. 171.

<sup>186</sup> Kadir Canatan, a.g.e., s. 17.

Aile, hukuki düzenlemelerin verdiği bazı yetkilerle donatılmış olduğu gibi başka kurumlara devredilemeyen sorumluluklar da taşımaktadır.<sup>187</sup> Ailenin geleneksel olarak üstlendiği görevler değişikliğe uğramış ve biyolojik ve sosyolojik olarak ebeveynine ihtiyaç duyan çocukların eğitimi sanayileşmeyle birlikte aile dışına itilmiş olsa da ailenin günümüzde de sosyalleşme ve kişilik oluşumundaki temel etkisi ve sevgi, şefkat gibi duygusal ihtiyaçları karşılama yetisi varlığını sürdürmektedir. Buna göre, fitraten birbirlerinin eksiklerini tamamlayacak şekilde yaratılmış anne ve baba, buna uygun bir görev ve sorumluluk dağılımıyla çocuklarına büyüyecekleri güvenli bir yuva, doğru istikamette bir inanç ve sağlıklı bir toplumsal hüviyet kazandırmada dirayetli olmalıdır ve toplumda kimsesiz çocukların ya da suça meyilli kimselerin yetişmesi önlenmelidir.<sup>188</sup> Nitekim çocukların sosyalleşme safhasında suç işlemeye yönelik tavrını belirlemede ailenin rolü oldukça önemlidir.<sup>189</sup> Kutub, karşılaşılan sorunları bireyin mikro dünyasından alıp toplumsal yapının kamusal problemleri gibi geniş bir alanda değerlendiren ve tek tek bireylere tarihsel ve toplumsal bir varlık kazandıran sosyolojik düşünceyle paralel bir şekilde bireye vurguda bulunur ki birey her defasında toplumun yeniden üretimini sağlayan ve tarihsel hafızaya yeni bir kayıt düşen aktördür.

Kutub, aile kurumunu yaşama yeni katılmış bireyi koruyup, gözetin; onu bedenlen, aklen ve ruhen geliştirme görevini üstlenmiş olan tabi bir yuva ve insanın hayatı boyunca sürecektir karakteristik özelliklerini kazandığı, kılavuzluğu ve ışığı altında hayata açıldığı yer olarak tanımladığı için kendi dönemindeki çocuk yuvalarının gelişim ve eğitim açısından eksik hatta zararlı olduğunu savunur. Zira ona göre, diğer canlılara nazaran daha uzun bir yetişme dönemi geçiren insanların istikrarlı ve huzurlu bir ailede, ebeveyn gözetimi altında kendi karakteristik özelliklerini kazanması ve hayatta üstleneceği rolü öğrenmesi vazgeçilmezdir. Buna karşın, Doğu bloklarının anarşi ve devrim yoluyla aile kurumunu bertaraf ederek çocuk yuvaları düzenini oturtmaya çalıştığını ve bu toplumlara ait yapının insan fitratına ters düştüğünü savunur. Kutub, kadının gerek savaşlar sonucu oluşan çeşitli sosyal zorunlulukların baskısı yüzünden gerekse beşeri, sosyal ve ekonomik düzenin manipülasyonundan ötürü ya da ilerlemecilik adına ev dışında çalışmasının teşvik edildiğini, çocukların psikolojik sağlığının böylelikle tehlikeye atıldığını vurgulayarak döneminin bu yapısını “lanet olası düzen” olarak niteler.<sup>190</sup> Kadınları iş gücü olarak

<sup>187</sup> Hüseyin Ağca, *Ailede Eğitim*, TDV Yayınları, Ankara, 2005, s. 7.

<sup>188</sup> Kutub, (2003), C. III, ss. 206-300.

<sup>189</sup> Halil İbrahim Bahar, *Sosyoloji*, AkademikHayat Yayınları, İstanbul, 2011, s. 227.

<sup>190</sup> Kutub, (2003), C. I, ss. 373-374.

düşünüp onları madde üretimine göre değerlendiren zihniyeti eleştirir ve onun için toplumdaki değer ölçütünün ancak insan yetiştirmek olduğunu ifade eder.<sup>191</sup> Sosyo ekonomik ve kültürel yapının baskısı yüzünden Avrupa vatandaşlarının çocuklarını büyük ölçüde yuvalara bıraktığını söyleyerek dini düşünceden ayrılmış ve cahiliye uygarlığı olarak adlandırdığı Batı'nın kendi sınırları dışında sürdürdüğü birçok savaşta da aileleri parçaladığını, geleceğin sağlıklı toplumlarını şimdiden büyük bir yıkıma uğrattığını savunur.<sup>192</sup> Çocukların ruhuna birçok kompleks ve çatışma olarak döndüğünü söylediği güncel kabahatin her ne kadar ailesinin gelirinin biraz daha artmasını isteyen ve ekonomik bağımsızlığına kavuşmayı arzulayan annedeymiş gibi gözükse de asıl suçlunun kadına geçim imkanı sağlamayan, onu desteklemeyen modern uygarlık olduğunu ifade eder.<sup>193</sup> Bu noktada Kutub, el- Bakara suresinin evlenme, birlikte yaşama, boşanma, boşanma sonrası iddet hakkındaki ayetlerini, İslam'ın aile konusuna verdiği öneme ve bu hususta büyük küçük ilgili tüm meseleleri incelikle kapsayışına delil olarak sunar ve bir toplumun bunları takip etmesinin hem sağlıklı bir toplum düzeni için gerekli olduğunu hem de bir ibadet vesilesi olduğunu belirtir.<sup>194</sup>

Kutub, iki cins arasındaki çekimin oldukça güçlü olduğunu ve evlilik ile meşru bir zemine oturtulmadığında ise devreye girecek olan zina tarafından iffetsiz bireyler, gayri meşru nesiller ve zayıf ilişkiler şeklinde sonuçlanacağını ifade eder; bu ise adeta toplumun yok edilmesidir. Kur'an-ı Kerim'de zinaya verilen recm cezasını toplumun katli olduğu düşüncesiyle katl cezasına denk bir şekilde yorumlar Kutub<sup>195</sup> ve bu caydırıcı cezanın gerekliliğiyle birlikte ona ihtiyaç kalmayacak şekilde toplumda evliliğin teşvik edilmesini, buna imkan bulamayanların ise gerek zenginlerden sağlanan fonla gerek devletin kendi imkanlarıyla evlendirilmesi gerektiğini savunur.<sup>196</sup> Kutub örtünmeye de İslam'ın haram olan fiillere giden yolları engelleyici ve fertlerini koruyucu yaklaşımına bir örnek olarak inceler. Zira İslam aileyi, teşekkül etmesi için zorunlu tuttuğu rıza, ilan ve daimilik niyetiyle hem vicdani hem hukuki teminatlarla koruma altına alırken<sup>197</sup> bu istikrarı ve cinsel duyguların temiz tutulmasını sağlamak için fuhşiyata ve aleni tahrik unsurlarına yasaklar koyar. Zina suçuna en ağır hukuki müeyyideyi uygularken evlere girme hatta bir

<sup>191</sup> Kutub, *Yoldaki işaretler*, s. 134.

<sup>192</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 373.

<sup>193</sup> Kutub, (2003), C. I, ss. 373-374.

<sup>194</sup> Kutub, (2003), C. I, ss. 375-377.

<sup>195</sup> Kutub, (2003), C. VII, ss. 437-443.

<sup>196</sup> Kutub, (2003), C. VII, s. 480.

<sup>197</sup> Kutub, *İslam'ın Dünya Görüşü*, s. 76.

odadan diğerine geçme hususunda izin isteme ahlakını teşvik ederek evlere saygınlık ve mahremiyet kazandırır. Ailenin başıboş kalmaması için tüm ilişkileri öncelikle Allah'ın gözetimine bağlayarak aile içinde en güçlü olanın adil yöneticiliğini teşvik eder.<sup>198</sup> Buna göre hem kadınlar hem erkekler toplumdaki fuhşiyata götüren fitne unsurlarından böylelikle korunacaklardır.<sup>199</sup> Kutub'a göre zaten kadın, döneminin cahiliyesinde İslam'ın ona verdiği değerden alınmış, her türlü ihtiyacının karşılanması gerektiği korunmalı bir konumdan, geçim özgürlüğü adı altında kurumsal ilişkilerin boyunduruğuna sokulmuştur. Kutub, İslam'ın kadına toplumda onur ve değer kazandırırken bile salt aileye karşı sorumlulukları, maddi kazanç hususundaki yeri gibi çevresel faktörlerden değil bizatihi Allah u Teala'ya kul olduğu gerçeğinden hareket ettiğinin altını çizer.<sup>200</sup> Kutub'a göre zaten iki cins arasındaki karşılıklı konumlardan ve başarılarından söz etmek, bunları kamuoyunda tartışmaya açmak sanki kadınlar ve erkekler arasında bir savaş varmış gibi hissettirmekte ve fonksiyon farklılıklarının birbirini tamamlayıcı şekilde algılanmasına engel olmaktadır. En mühimi ise, bu durumun her iki cinsin de yaratıcısı olan Allah'ın adaletinden şüpheye götürmesidir. Toplum bir bütün olarak algılanmadıkça ortaya ya kısa vadeli yararlar ya da oligarşik menfaatler için çalışan bir sistem ya da kadın-erkek farkını maaş, mali tasarruf ve miras hususunda ekonomik bir sömürü haline getiren cahiliye yapısı çıkmaktadır.<sup>201</sup>

Kutub, kadının toplumda erkekler arasına karışmasına ve bunun her iki cins için de konuşma ve muaşeret adabını artırıcı bir unsur olduğu fikirlerine şiddetle karşı çıkar. Bu durumun, eşler arasında soğukluk meydana getirerek kalbin selametine, ruhun sükûnetine ve ailenin emniyetine bir tehdit oluşturacağını Amerika Birleşik Devletleri'ndeki boşanma oranlarına ve sebeplerine yaptığı göndermelerle savunur.<sup>202</sup> Kadın erkek birlikteliğinin, giyim kuşam şekillerinin, televizyon radyo yayınlarının toplumda tahrik unsuru olarak çıplaklığı ve fuhşiyatı teşvik ettiğini, İslam'ın ise nefsi zorlayan unsurların varlığını ortadan kaldırarak ona hakim olmayı yöntem olarak benimsemiş olduğunu belirterek bu duruma müdahale etmesi gerektiğini söyler. İslam'ın iki cins arasındaki fitri arzuyu engellemediğini ancak düzenlediğini, kışkırtmalarla harekete geçirilmeyen fakat doğal gücünde sağlıklı bir hale bırakan temiz ve güvenilir bir aile olgusu içinde tatmin ettiğini tekrar ederek modern toplumda özellikle Freud sonrası dönemde, cinsel baskının ve ruhsal

<sup>198</sup> Kutub, (2003), C. X, s. 41.

<sup>199</sup> Kutub, (2003), C. VII, s. 339-340.

<sup>200</sup> Kutub, (2003), C. X, s. 385.

<sup>201</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 446.

<sup>202</sup> Kutub, *İslam'ın Dünya Görüşü*, ss. 78-79.



komplekslerin şiddetinden özgürleşmek adı altında bireylerin cinsel açlığa, saldırganlığa ve sapıklığa itildiğini savunur.<sup>203</sup> Seyyid Kutub, dünyanın bütün coğrafyalarını etkisi altına alan modern cahiliyenin en başta görülen özelliğinin, bu ahlaki ve kanuni sınır tanımayan cinsel anarşi olduğunu savunur. Bireysel özgürlük adı altında meşruiyet kazanan ve karşıtlarını bu sebeple bağnazlık ile suçlayan bu anarşinin, vicdanlardaki fitri duyguları yozlaştırdığını, aile ve toplum denetimini zayıflattığını ifade eder. Antik Yunan'dan, Roma ve eski Fars medeniyetlerinden günümüz Avrupa ve Amerika uygarlığına ahlaki çöküşlerde temel zafiyet olarak gördüğü bu yıkımın, endüstri ve teknoloji alanlarındaki gelişmelere rağmen toplumun karakterinde olması beklenen gelişmeyi engellemeye devam ettiğini belirtir.<sup>204</sup>

Döneminin dünyasının özgürleşmeyi, din, ahlak ve utanma duygularından sıyrılmakla açıklayan toplumlarının kadın erkek ilişkileri açısından tam bir anarşi içinde yaşadığını ifade eden Kutub, tarihi tecrübelerin gösterdiği üzere Batı toplumlarının da bir çöküş içerisinde olduğunu savunur. Fransa'nın 1870'den beri girdiği bütün savaşlarda yenilgi almasının sebebinin ordusunda görev alan askerlerin zührevi hastalıklar ve cinsel gerginliklerin oluşturduğu psikolojik rahatsızlıklar sonucu güçten düşmeleri olduğunu aktarır. Bunun yanı sıra milli servetin de bu hastalıkların rehabilitesi için harcandığını, nüfus artış hızının azaldığını, evlenenlerin ise aile hayatının huzur ve rahat ile evlilik dışı gayri meşru ilişkilerin hazzını birlikte yaşama amacıyla evlendiklerini ifade eder. Kadının hamile kalması durumunda yapılan evliliklerin de sayısının oldukça fazla olduğunu, evliliğin bir zorunluluk olarak algılandığını ve bu sebeple evliliklerin dayanıklı ve sürekli olmadığını ilave eder. Toplumsal refahın en fazla olduğu ülkelerden biri olarak bilinen İsveç'in boşanma istatistiklerindeki yüksek değerlerinin günümüzün maddi refah ile sosyal bağların güçlülüğü arasındaki ters orantısını yansıtır düzeyde olduğu yorumunu yapar.<sup>205</sup> Bunun yanı sıra, Amerika Birleşik Devletleri'nde eşlerin yasal olarak boşanabilmesi ve nafakaların bunu isteyen tarafın lehine düzenlenebilmesi için kadın ya da erkek tarafından tutulan dedektiflerin ve şebekelerin olduğunu ve bunların karşı tarafı zina ile suçlamak için ya takip ettikleri ya da bunu kendilerinin ayarladıklarını söyler. Toplum bu şekilde yozlaşmış, tıbbın çözümüne ulaşabildiği hastalık sayısı arttıkça bunların yerine geçen ruh ve sinir hastalıkları, toplumsal anomaliler büyük bir hızla artmaya başlamıştır.<sup>206</sup>

<sup>203</sup> Kutub, (2003), C. VII, ss. 473-477.

<sup>204</sup> Kutub, (2003), C. II, ss. 382-383.

<sup>205</sup> Kutub, (2003), C. II, ss. 430-431.

<sup>206</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 432.

Erkek kadın ilişkisini aile temeli üzerine oturtmanın tek sağlıklı sistem olduğunu ifade eden Kutub, bu birlikteliklerin resmileştirilmesinin sorumluluklar açısından daha güvenilir olduğunu ve gelecek nesiller için gerekli olan gözetimi de garantiye aldığını savunur. Değişken heyecanların, şahsi arzuların, bilinçsiz içgüdülerin belirlemesinden uzak tutulan evlilikler faziletli bir ömürde yoldaşlık, yeni nesiller için de rehberlik sağlayacaktır. Günümüzde ise İslam toplumunun temellerini zayıflatmak ve İslami yaşam tarzını geçmişte bırakmak isteyen sistematik çabaların olduğunu söyler Kutub. İslami inanç, ahlak ve toplum yapısı çözüldükten sonra bu toplum ve coğrafyalar üzerinde emperyalist emellerin sonuç vereceğine inanan çevrelerin bu çöküşün tüm dünya halkları için bir sorun olacağını pek düşünmediklerini de ekler; çünkü sağlıklı bir aile tasavvurunun olmadığı bir dünyada insan soyu da sıhhatini yitirecektir.<sup>207</sup>

Kutub, modern cahiliye dediği toplum yapısında kadına daha önce hiçbir şekilde tanınmamış hakların tanındığının iddia edilmesine rağmen ya ölenin mirasının en büyük erkek mirasçıya bırakılması ya kadının herhangi bir mali anlaşma imzalamada velisinin onayının istenmesi ya da kendi öz malından yapacağı her tasarrufta kadının önce kocasından izin almak durumunda bırakılması gibi uygulamalarla adaletsiz bir sosyal düzenin devam ettirildiğini ifade eder. Üstelik bu uygulamaların dahi birçok toplumda kadınların kendi haklarını elde etmek için verdikleri mücadelelerden sonra ortaya çıktığını belirterek, İslam'ın kadın lehine olan uygulamalarını hiçbir başkaldırı, dernek ya da parlamento baskısı olmaksızın ilahi düzen içerisinde kendiliğinden verdiğini; buna göre ferdi mülkiyet ve kazanç sağlama eşitliğini aile kurumuna dayalı sosyal bir düzende dayanışma ve güven atmosferinde hedeflediğini ifade etmektedir.<sup>208</sup> Batılı ülkelerin kanununda kadının evlendiği takdirde soyadını kaybettiğini; ailesine nispetle çağırılmadığını; fakat bunun yerine kocasının soyadını alarak isminin bile telaffuz edilmeden kocasının mülkiyetindeymiş gibi “bayan filanca” olarak anıldığını aktarır Kutub. Kadının hukuki kişiliğinin bu şekilde kocasının hukuki kişiliğinde kaybolduğunu söyleyerek günümüz Müslüman hanımlarının kızlık soyadlarını taşıyacakları yerde bu Batılı adetlere özenip kocalarının soyadını taşımayı kabul etmelerinin ilginç olduğunu ifade eder.<sup>209</sup> Bir diğer husus ise, dört eşliliğe verilen izin ile ilgilidir. Kutub'a göre, bunun amacından saptırılması, heva ve hevesin tatmin edildiği bir ortam olarak tasavvur edilmesiyle evliliğin saygınlığını en başta bitirecektir. Harem hayatını oluşturan unsur da

---

<sup>207</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 409.

<sup>208</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 449.

<sup>209</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 451.

bu izin değil, toplumun kendi uygulamalarıdır; zira birden çok evliliği İslam getirmemiş, bunu vaaz etmemiş; bilakis var olanı toplumun ihtiyaçları doğrultusunda sınırlamıştır. Kendilerini İslam'a dayandıran toplumların hayatlarında meydana gelen İslam dışı uygulamaları İslam'dan saymak yanlıştır.<sup>210</sup>

Müslüman erkeklerin Ehl-i kitap kadınlarla evliliğinin ise günümüz toplumunda aile kurumu açısından uygun olmadığını ifade eden Kutub, bu tarz birlikteliklerin çocuğun yetişmesinde en temel faktör olan annenin çocuğu kendi inancına göre yetiştirmesiyle sonuçlanabileceğini ve bunun günümüzün aslında İslam'dan kopmuş ancak yine de Müslüman sayılabilecek cahil toplumları için ciddi bir tehlike oluşturacağını savunur. Ona göre, zaten zayıf bağlarla İslam'a tutunan toplumlar böyle sebeplerle hepten yozlaşacaktır.<sup>211</sup> Boşanmaya ilişkin ise İslam'ın kadının hakkını koruyan yapısı, zarar verme amacıyla ne boşama ne de hoş tutma yolunu izleyen ve bu suretle eşini nikahı altında alıkoyan zihniyetle çatışmaktadır. Kutub, günümüzde Müslüman olduklarını söyleyen sahte İslam toplumlarında fıkıhın kadınlar aleyhine böylece baskı, hile ve fesad aracı olarak kullanıldığını ve evlilik ve boşamaya dair uygulamalarda adaletten sapıldığını ifade eder. Kutub burada iddet boyunca tekrardan birleşme hakkında önceliğin erkeğe verilmesi konusunda, zaten erkek tarafından bitirilmesi istenmiş bir evlilikte taraflar tekrardan birleşmeye yaklaştığında kadının erkeğe gitmesinin pek mantığa uygun olmadığı örneğini verir. Kadına verilen bir değer ifadesi olarak tekrardan erkeğin ona talip olduğu gibi bir inceliği barındırdığını ifade ettiği ayet hakkında döneminde bir eşitsizlik kaynağı olarak gösterilme çabaları olduğunu kaydeder.<sup>212</sup> Bir erkeğin şehadetine karşı iki kadının şehadeti meselesi de ona göre böyle bir konudur. Kutub, uzmanlık alanı kadınlara yakın olan bir durumda şahitliğe çağırılan bir kadının kendi başına yeterli olacağına; fakat bunun da doğru yansıtılmadığına dikkat çeker.<sup>213</sup> Ayrıca döneminde birçok yasal tedbire ve mümeyyiz olmayanların mallarını koruma altına almak için kurumsallaştırılmış birçok kuruma rağmen yetim çocukların malları hususunda da yeterli intizamın sağlanamadığını, birçok vasinin çeşitli yollar ve hile ile bu mallara el koymaya devam ettiğini söyler Kutub. İslam'ın ise tüm bu konularda vicdanlar üzerinde bir içsel gözetim oluşturduktan sonra

---

<sup>210</sup> Kutub, (2003), C. II, ss. 353-355.

<sup>211</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 383.

<sup>212</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 402.

<sup>213</sup> Kutub, *Kur'anın Gölgesinde Kadın* der. Ahmet Faiz, çev. Mustafa Nuhoglu, Ravza, İstanbul 1995.

yasaların değer ve etkisine itibar ettiğini ifade ederek toplumsal kurumların İslami bir şekilde tanzim edilmesinin genel refaha uygunluğunu yineler.<sup>214</sup>

## 2.2. EĞİTİM

Eğitim; terbiye etme, yönlendirme, yetiştirme, geliştirme, uygulama, alıştırma, şartlandırma gibi anlamları taşıyacak geniş kapsamlı bir hacme sahiptir. Eğitim bilimlerinde yaygın olarak kabul edildiği üzere ise eğitim bireyin davranışlarında kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istenen yön ve doğrultuda değişme meydana getirme sürecidir.<sup>215</sup> Durkheim eğitimi hem bir bütün olarak siyasal toplumun hem bağlı olunan iş çevresinin istediği belirli sayıda fiziksel, entelektüel ve moral yeteneklerin bireyde meydana getirilmesi ve geliştirilmesi olarak tanımlar.<sup>216</sup> Buna göre eğitim, içinde yaşanan sosyal toplumun bir eseridir ve ferdin kendi içsel varlığından ayrı olan sosyal varlığı ancak eğitim yoluyla ortaya çıkmaktadır.<sup>217</sup> Yetişkinleri yetiştirmekte olanlara karşı sorumlu kılan toplumsal bir olay olarak<sup>218</sup> kültürel değerleri hiç bozmadan genç kuşaklara benimsetirken toplumun geleceğini güven altına almak için de eleştirci, kreatif, yeni buluşlar ve keşifler yapmaya kabiliyetli ve toplumsal dengeyi sağlayabilecek kuşaklar yetiştirmek şeklinde fonksiyon gösterir.<sup>219</sup>

Eğitim, toplum üyelerini sosyalleştirir ve onları toplumsal hayata hazırlar. Öyleyse, bireyin eğitildiği ilk sosyal kurum ailedir. Anadilini, alışkanlıklarını, becerilerini, toplumun bir üyesi olarak kendisine düşen görev ve sorumlulukları içinde yetiştirdiği aileden öğrenir bireyler ve süreç ikinci toplumsal eğitim kurumu olan okullarda devam eder. Düzenli, planlı, örgütlü ve amaçlı olan bu eğitim toplumun özellikleri ve istekleri doğrultusunda tasarlanmıştır ve birey-toplum arasında kurulacak organik bağların aracı olmuştur. Böylece, toplumun gelenekleri, görenekleri, kanun ve değerleri kişiye aktarılmış ve bireyin kimliği kendi fizyo-psikolojik varlığı ve sosyo-politik çevresi arasındaki işbirliğiyle oturtulmuştur.<sup>220</sup> Eğitim toplumsal bir süreç olduğundan her toplumun kendisine uygun eğitim kurumları vardır. Bu, her toplumun kendi gereksinimlerine göre düzenlenmiş bir ahlak sistemi olmasına benzer şekilde ortak ihtiyaçlara karşılık veren bir eğitim sistemi

<sup>214</sup> Kutub, (2003), C. II, ss. 346-348.

<sup>215</sup> Hasan Çelikkaya, *Fonksiyonel Eğitim Sosyolojisi*, Nobel Yayınları, Ankara, 2013, ss. 7-11.

<sup>216</sup> İsmail Doğan, *Eğitim Sosyolojisi*, Nobel Yayınları, Ankara, 2011, s. 5.

<sup>217</sup> Hüseyin Akyüz, *Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavram ve Alanları Üzerine Bir Araştırma*, MEB Yayınları, Ankara, 1991, s. 22.

<sup>218</sup> Doğan, *Eğitim Sosyolojisi*, s. 5.

<sup>219</sup> Mustafa Ergün, *Eğitim ve Toplum*, Ocak Yayınları, Ankara, 1992, s. 247.

<sup>220</sup> Hüseyin Öztürk, *Modern Eğitim Sosyolojisi*, yay. y, (ÇOMÜ Matbaası yeniden basmış), 1974.

yapılandırması demektir. Kentleşmeyle beraber ise ilk eğitim kurumu olarak ailede geleneksel dayanışma ve işbirliği ruhu zayıflamış, sosyal güvenlik ihtiyacı ise artmıştır. Sosyal kontrolden, himaye ve destekten, milli ve evrensel hedeflere yöneltici iş ve etkinliklerden yoksun kalan bireyler idealsiz ve rehbersiz bir şekilde toplumdaki çeşitli olumsuzluklara maruz kaldıkları gibi bunları üretir konuma gelmişlerdir.<sup>221</sup>

Durkheim için toplumsal sorunlar temelde ahlaki bir sorun, çağdaş toplumsal bunalımlar da yine bu toplumun yapısıyla ilişkili görülebilecek ahlaki buhranlardır. Bunlardan kurtulmanın anahtarı da eğitimidir.<sup>222</sup> Immanuel Kant'ın (1724 – 1804) Aydınlanma için öne sürdüğü “insanın ergen olmama halinden bir kurtuluş” ifadesine benzer şekilde Kutub da Müslümanların İslam üzere eğitim ile önceki cahili, çocukluk dönemlerini noktalarak akli gelişme çağına ulaşacaklarına inanır. Kutub'un tabiriyle, doğru bir ahiret inancından uzak günümüz cahiliyesinin sapkın ve çarpık insan tipi, Allah'ın kulları için arzuladığı mükemmel insan tipinden oldukça ayrıdır ve bu yüzden dünya üzerindeki beşeri ideolojileriyle arzu ve ihtiraslara tutsak insanlar türemektedir. Eğer sınırlı bir ömre sahip olan insanlar emek ve gayretlerinin neticesini bu dünyadan başka bir de ahiret denilen bir sonraki hayatta alacaklarına kesin olarak inanmazlarsa, yeryüzünde hakkın ve iyiliğin zaferi için uğraşmayacak ve ideal İlâhi nizamı uygun bir insanlık hayatı da gerçekleştiremeyeceklerdir. Bu sebeple dünyayı ahirete, başlangıcı sona ve amelleri karşılıklarına bağlayan ahiret inancının öğretilmesi elzemdir.<sup>223</sup> Müslümanlar, Peygamberler döneminden gelen manevi miras ile sürekli gelişen akıl arasında bir sentez kurmaya, bunları bağdaştırmaya ve insanlığı bu iki uygarlık kaynağı arasında yer alan itidal üzere ilerletmeye çalışmalıdır.<sup>224</sup>

Toplumsal statüye ilişkin haklar ve ödevlerle bireyin yapması gereken davranışlara rol beklentileri denmektedir ve toplumda birey birden fazla rol işgal edebilmekte ve birden fazla rol oynamaktadır. Toplumsal yaşamın sadelik ya da karışıklığına göre bireyin birden fazla gösterebildiği rollerin toplamı ise onun genel rolünü belirlemekte ve dolayısıyla bireyin toplum içindeki davranışlarını ya da beklentilerini öngörülebilir kılmakta; toplumsal kimliğini oluşturmaktadır.<sup>225</sup> Kutub, bu noktada yaratılış hikmetine binaen insanlara verilen genel rolün yeryüzünün halifeliği ve ubudiyet olduğunu ifade eder. Bireyler için, genel İslam üyeliği statüsünden sonra da toplumsal yaşamın pratik düzeninde

<sup>221</sup> S. Ahmet Arvasi, *Eğitim Sosyolojisi*, Burak Yayınları, İstanbul, 1999, s. 98.

<sup>222</sup> Doğan, *Eğitim Sosyolojisi*, s. 49.

<sup>223</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 25.

<sup>224</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 199.

<sup>225</sup> Doğan, *Eğitim Sosyolojisi*, s. 147.

birtakım roller belirlendiğini; ancak bunların hepsinde bir iç tutarlılık unsuru olarak İslam nizamının hakim olduğunu söyler.<sup>226</sup> Kutub buna, İslam toplumunun bu tutarlılığının ve içkin kontrol mekanizmasının ahlaki değerlerden siyaset ve ekonomiye kadar geniş bir kapsama hitap ettiğini, bireylerini daha sonra onları yöneteceği kurallar ve kaidelere uyuma elverişli olacakları şekilde eğittiğini ekler. Bununla birlikte İslam'ın bireysel farklılık ve yeteneklere gerçek bir hürriyet sunduğunu, bireylerin kendileri gibi insanlar tarafından belirlenmiş kaideler etrafında toplanmadıklarını ve şekillenmediklerini ifade eder ve esnek ve latif bir programla yetiştirilen bireylerin normların dışına çıkan sapkın davranışlarında yine toplumsal rehabilitenin, ceza hususunda ise hadlerin merkeze alındığını vurgular.<sup>227</sup>

Sanayileşmiş ve sanayileşmekte olan toplumlarda fertler için gösterilen ilerleme yolları onların eğitimde performe ettikleri başarıya göre düzenlenmektedir. Bu başarının ölçüsü ise imtihanları geçme ve diploma, sertifika gibi belgeler almaktır. Gelenek ve göreneğe dayanan klasik bilgilerden ziyade ilmi ve teknolojik bilgiler üstün tutulurken Weber'e göre bu bürokratik eğitimin insan ideali; kültürlü ve entelektüel değil sahasında uzmanlaşmış kişilerdir; insani vasıflarından çok teknik beceriye bağlı olarak sosyal statüye tayin edilirler.<sup>228</sup> Kutub'un eğitim anlayışı ise tarihte yer alan karizmatik, bürokratik ve rasyonel egemenliği birleştirici bir yapıdadır. Ona göre, toplumda idareci olacak kimseler Hulefa-i Raşidin gibi dini kimlikleri ve takvaya olan ehliyetlerinden ötürü değil; fakat tam da bunlardan güç alan yetenek ve kabiliyetlerine, eğitim ve salahiyetlerine göre görev alır, statü edinirler.<sup>229</sup>

Toplum kültürel bir varlıktır ve kültür genel olarak inançlar, örf ve adetler, değer hükümleri ve zevkleri kapsar. Bir millete şahsiyetini veren, onu diğer milletlerden ayıran, tarihsel bir süreçte teşekkül eden ve o millete ait maddi manevi tüm içeriklerin ahenkli bütünüdür.<sup>230</sup> Şu halde kültürün maddi ve manevi olmak suretiyle iki unsuru vardır ve eğitimden beklenen, toplumsal bütünlemeyi sağlamak adına bu iki unsur arasında meydana gelecek olan boşluğu doldurmaktır. Kültürel gecikme denilen bu durum hızlı değişen toplumlardaki maddi kültürün manevi kültürü insanların mentalitesi, tutum ve davranışları, alışkanlıkları, inanç ve değerleri açısından uyumsuz bir pozisyonda bırakmasıdır. Eğitim ise bireylerin bu durumun oluşmasını engellemekte adaptasyonları için en önemli

<sup>226</sup> Seyyid Kutub, *İslam davasının Stratejisi*, çev. Akif Nuri, Çığır Yayınları, İstanbul, 1977. ss. 61-67.

<sup>227</sup> Kutub, (2003), C. I, ss. 253-257.

<sup>228</sup> Akyüz, *Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavram ve Alanları Üzerine Bir Araştırma*, s. 25.

<sup>229</sup> Kutub, (2003), C. IX, s. 466.

<sup>230</sup> Hikmet Yıldırım Celkan, *Eğitim Sosyolojisi*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum, 1991, s. 50.

araçtır.<sup>231</sup> Kutub'un maddi kültür manevi alt yapısı olmadan transfer edilemez,<sup>232</sup> vurgusu bu iki kültür arasındaki uyumdan dolayıdır; nitekim günümüzde Batı toplumunun teknoloji ve bilgi birikimi, sahip olduğu maddi unsurlar ilerlemenin en iyi noktası olarak konumlandırılmış ve ithal edilmeye başlanmıştır.

Kutub, kültürün evrensel nitelikleri olan bilim ve teknolojilerin diğer toplumlarca alınabilirken, bilimsel bulguların felsefi yorumlarından uzak durulması gerektiğini savunur. Cahili ve İslami olmak üzere iki tane kültür alanı tanıyan Kutub'a göre bu iki kültür arasındaki çatışma iman ve inançsızlık arasındaki karşılaşmanın ta kendisidir. Yaratıcı'nın himayesine ihtiyaç duymayan ve insanı Tanrı konumuna çıkaran cahili kültürle hiçbir şekilde uzlaşmanın olamayacağını savunan Kutub bu konuda reddiyeci bir tavır sergilemektedir.<sup>233</sup>

Kutub burada Arnold Joseph Toynbee'nin (1889-1975) "bir toplum farklı bir uygarlığın kopyasını kendi ülkesinde üretmeye çalıştığı vakit yaratıcılığını yitirir ve iç proletarya durumuna düşer. Bir toplumda aydınlar bu durumda ise daha üst kültürden, mesela Batı'dan yük aktarma ve boşaltmadan ileri gidemezler. Yaratıcı güç proletaryalaşır"<sup>234</sup> ifadelerine benzer bir şekilde düşünür ve çağın genel olarak da tüm cahili sistemlerin maddi unsurlarının ve hatta manevi kültür olarak manipüle ettiği değerlerinin insan fitratına uymadığını, iktidarın ise bu arayı hegemonyasıyla doldurmaya çalıştığını ifade eder. Buna karşın İslam, mutlak bir uyum ve tutarlılık sunmaktadır. Kamuda eğitim sektörünün oluşması ve buna dair planlamalar siyasal iktidarın kontrol mekanizmalarından ve sosyal politikalardan bağımsız olmadığından Kutub bunların ürünlerini de reddeder.<sup>235</sup>

### 2.2.1. İLAHİ OTORİTE ve EĞİTİM

Bir akide olmasına rağmen ameli tatbikata yönelik pratik bir hayat nizamını temsil eden İslam itikadı Kutub'a göre, düzenli inanç ile inançlar anarşisi arasında bir yol ayrımı izler ve vicdanlarda tek, mutlak ve güvenilir olan bir İlah ve O'nun sıfatları hakkında huzurlu bir teslimiyet oluşturur ki ancak bu bilgiye ulaşan insan evren, kendisi ve hayat hakkındaki fikirlerinde istikrara kavuşmuş olur. Bu duruluğa ulaşmak için ise İslam

<sup>231</sup> a.g.e. s. 50.

<sup>232</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler*, ss. 155-162.

<sup>233</sup> Yvonne Y. Haddad, *Güçlenen İslam'ın Yankıları*, s. 105.

<sup>234</sup> Aktaran; Necmettin Tozlu, ed. Adem Solak, *Toplum Olma Yolunda*, Hegem&Bilimadamı Yayınları, Ankara, 2004, ss. 150-151.

<sup>235</sup> Seyyid Kutub, *Davetin İlkeleri*, çev. Sadetin Ergün- Hasan Fehmi Ulus, Muvahhid Yayınları, 1985, Trabzon, ss. 159-179.

öncelikle inancı özgürleştirmeye yoğunlaşmış ve insana Allah'ın zatı ve sıfatları konusunda cahiliye spekülasyonlarından uzak, kesin ve berrak bir düşünce tarzı tavsiye etmiştir.<sup>236</sup> Hiç şüphesiz bu amaca ulaşmada yirmi üç yıllık bir vahyin eğitim ve hareketi birleştiren; doğa/insan fıtratı ve birey/toplumun vahiy ile ilişkisinin netleştirildiği tedrici süreci örnek gösterilmiştir. Buna göre Kutub, tevhid düşüncesinin mahiyetini ortaya koyarak ona dikkat çekmek istemekte, bu farkındalığın öncelikle bilinçleri işleyeceğine, bilinçlerin ise ruhsal ve zihinsel olarak bireyi inşa edeceğine, son olarak da bireyin bütünü oluşturacağına inanmaktadır. Nitekim, Kutub eserlerinde Allah'ın İslam'ın, harekete dönük dinamik bir Müslüman cemaatin fikir sistemi olmasını istediğini; fakat toplumu inşa eden metot, fikir ve pratiğin bir iç uyuma ulaşmasının ve bireylerince meşru bir zemine oturtulmasının bir eğitim süreci gerektirdiğini ifade eder.<sup>237</sup> Burada Kutub, cahiliyeye karşı onun zayıflığı ve buna karşın fıtratın İslam'a yatkın olmasına ümitle güvenmektedir.

Bilgi edinme ve doğruyu bulma araçlarından biri olarak tanımladığı aklı, mutlak olarak adlandırılabilen bir yetenekten ziyade toplumsal çevreden etkilenen bir kavram olarak nitelendiren Kutub, kendisi hakkında verilecek yargıyı yine kendisinin onaylamasından kurtaracak bir şekilde akla İlahi nizamı ölçüt alır.<sup>238</sup> Nitekim insan evrensel kanunları keşfetmede akıl yürütme ve deney metoduna başvurur; ama bunlar da özü itibarıyla izafidir ve nihai, mutlak gerçeği verebilecek yetide değildir. Bilim adamları bazı evrensel kanunlara ulaşsa da bunlar arasında uyumu sağlayan ve onlara ahenkli bir bütün niteliği veren ana ilkelerin sırrında çözümsüz kalmış, bilimsel teoriler birbirini değiştirebilir bir nitelikte kalmıştır.<sup>239</sup> Kutub'un ifadesiyle, değişmeyen ise peygamberlere sunulmuş ilm-i ledun ile gelen vahiylerdir. İnsanlar evreni anlama ve ona uygun bir yaşam düzeni kurma yolculuğunu o yolun başını ve sonunu bilen bir merci ile planlamalıdır. Nitekim insanlara bir doğru yol kaynağı ve aralarında hüküm vermede bir rehber olarak inen Kur'an-ı Kerim'in koyduğu ölçüler beşeri ihtiraslardan, yetersizlik ve bilgisizlikten etkilenmemekte ve kendisine uyulmada toplumlardaki her grup için aynı mükellefiyeti getirmektedirler; adil ve mutlaklardır. Geçmiş milatlar ile geleceğin bilgisini içermekte, geçmiş toplumlar ve gelecek toplumların da dinamiklerini bilmektedir ve insanın fıtratına ve eğilimlerine vakıftırlar. Bu sebeple istikrarlı bir düzen ortaya koymaktadırlar.<sup>240</sup> Bu sebeple, Kutub, kullar için Hz. Allah'ın (a.c.) hükmü dışında bir sistem düzenlemeye

<sup>236</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 22.

<sup>237</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 49.

<sup>238</sup> Kutub, (2003), C. II, ss. 521- 522.

<sup>239</sup> Kutub, (2003), C. I, ss. 443- 446.

<sup>240</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler*, ss. 139-144.



çalışan herkesi “haddini aşmış bir mütecaviz, kendine ve kullara zulmeden bir zorba, gerçekte sahip olmadığı bir şeye sahip olduğunu iddia eden bir sahtekâr” olarak nitelendirir; buna göre toplum da ancak Allah’ın gösterdiği yolda kılavuzluk eden emir sahiplerine itaat etmelidir.<sup>241</sup>

Kutub, toplumda hüküm koyucu olarak Allah’ın varlığının kabul edilmesinin ve o düzende karşılaşılan her problemin siyasi mücadele ve çıkarlarla değil fıkhi çerçevede halledilmesinin toplumda güveni arttıracaklarını ve adaleti tesis edeceğini savunur. Nitekim hakikat, insanların doğru gördükleri ve faydalı buldukları şeylerden ziyade Kur’an-ı Kerim’in doğru ve faydalı gördüklerindedir, der ve bununla birlikte, beşeri aklın Kur’an-ı Kerim’in hilafında olmayan menfaatleri, yaklaşımları ve eylemleri pratik yaşamın gereklerinden ötürü zaten İslam’ın teşvik ettiği ve itidal üzere gelişmesini desteklediği unsurlardır, diye ekler.<sup>242</sup> Kutub’a göre Kur’an-ı Kerim, insanlığın geçmişini bugüne, bugününü de geçmişine bağlamaktadır; buradan hareketle de geleceğine işaret eder. Yeryüzü sakinleriyle dünyada cereyan eden olaylar arasında ve tabiat olaylarıyla her şeyin kendilerine uygun hareket ettiği evrensel yasalar arasında bir bağ kurmaya yönlendirir ve bireyleri bu hikmeti görmeleri için eğitir.<sup>243</sup> Fakat burada kişisel olarak istekli ve açık olmanın önemine değinir, zira kalbi nur, hidayet, öğüt ve ibret için açan şey iman ve takvadır.<sup>244</sup> Sufilerin düşünceleriyle oldukça paralellik gösteren bu fikirleriyle birlikte Kutub, İlahi otoritenin hüküm koyucu olduğunu ve yeryüzü için tasarladığı nizamla ulaşmada Müslümanların taşıdıkları görev ve sorumluluklar için onları eğitmede de tasarruf sahibi olduğunu savunmaktadır.

Hiç şüphesiz peygamberler seçkin liderlerdir ve Kutub Hz. Peygamber’in (s.a.v) gönderilişi hakkındaki ayetleri onun yüceliği üzerinden anlatırken bu Liderle (s.a.v) ve önceki peygamberlerle insanlar faizden, haramdan, hileli kazançlardan, soygun ve yağmacılıktan arınmış, kirli ruhlar ve duygular temizlenmiş, toplum ve sosyal hayat zulüm ve haksızlıktan arındırılmıştır, demektedir. Kutub bunun Müslüman cemaatin hayatı için bir realite olduğunu ekleyerek ve Müslümanların çölde kabile hayatı içerisinde dağınık ve temelsiz bilgilerle yaşamaya çalışırken, İslam ile birlikte, Kur’an-ı Kerim ve sünneti eğitim ve yönlendirme sürecinin merkezi alarak insanlığı hikmetle, beceri ve basiretle, yüksek bir

---

<sup>241</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 436.

<sup>242</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 347.

<sup>243</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 192.

<sup>244</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 193.

bilgi seviyesiyle yönetecek bir düzeye çıktığını ifade eder.<sup>245</sup> İçinde Kur'an-ı Kerim'in okunduğu ve yine o doğrultuda Hz. Peygamber'in (s.a.v) direktiflerinin okunup anlatıldığı Mescid-i Nebevi'nin ise bütün insanlığı maharetli ve başarılı biçimde yönetmiş ilk Müslüman kuşağın mezun olduğu büyük bir üniversite olduğunu söyler. Bu yönetici kadroyu yetiştirip mezun eden sistemin her zaman böyle kuşaklar ve kadrolar yetiştirip mezun etmeye hazır olduğunu belirterek Müslümanların bu kaynağa dönmesi gerektiğini savunur.<sup>246</sup> Dönemine uyarladığı kavramlar ile güncel ihtiyaçlara tarihi olandan çözüm önerileri sunar.

İmana davetin Arap toplumu içerisinde çıkmasının onlar için büyük bir nimet olduğunu söyleyen Kutub, eğer bu risalet olmasaydı Arapların varlık sahnesine asla çıkamayacaklarını; çünkü sosyal hayatı yönlendirip geliştirecek bir düşünce birikimine sahip olmadıklarını yineleyerek İslam düşüncesinin onlar için tam da bunları sağlamış olan eksiksiz bir yaşam programı olduğunu düşünür.<sup>247</sup> Cahiliye Araplarının hükm-ü ilahi dışında kaldıkları için olumlu ve gelişmiş bir özelliğini zikretmeyen Kutub, İslam'ı, bir otorite tarafından uygulanması istenen bir program olarak sunar ki burada söz konusu olan İlahi otoritedir; yazılı metin, Kur'an-ı Kerim'dir; bu programın uygulanmasına rehberlik etmiş kimse Hz. Peygamber ve onun varisi âlimlerdir. Beşeriyetin aczinden ötürü uygulanamamış, ihmal edilmiş bir kısmı da olabilecek olmakla birlikte yazılı olmayan fakat gerçek yaşamın bir parçası olan informal programları da kapsayan bir program olarak gördüğü İslam'ı, hüküm bulunamayan hususlarda üyelerini ilkeleri dahilinde kendi içtihadlarına bıraktığından hayatın tüm alanı kuşatan bir program olarak savunur. Kutub'a göre, hazırbulunuşluk düzeyleri açısından pek verimli olmayan Araplar yeni bir bilgi ve enerjiyle belirli bir medenileşme- İslam sürecinden geçmiş neticede insanlığı yönlendirebilecek seviyeye çıkmış ve refaha, sosyal adalete haiz bir toplum kurarak İlahi otoritenin beşeriyet için bir rahmet olduğunu kanıtlamıştır.<sup>248</sup>

### 2.2.2. İNSAN FITRATI ve İSLAM'ın DAVET METODU

Antik Yunan düşüncesinden beri insan özetlenmiş bir evren yani bir mikrokozmos olarak nitelendirilir; fakat Kutub'a göre, yapılan çeşitli yanlış müdahaleler sebebiyle insanın bu uyum ve ahengi bozulmuş, akış mecrası değişmiş ve fitratı İlahi plandan

---

<sup>245</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 212.

<sup>246</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 213.

<sup>247</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 214.

<sup>248</sup> Kutub, (2003), C. IV, ss. 241-243.

sapmıştır. Eğitimin amacı, bu uyumsuzluğu ve bozulmuşluğu ortadan kaldırmak, insanın kendi içinde gösterdiği çabayı desteklemek ve onun önündeki engelleri kaldırmaktır. Nitekim eğitim, ferdi kendi gelişme kapasite ve kanunu içerisinde kemale erdirmek, potansiyelini kinetik bir hale getirmektir.<sup>249</sup>

Kutub, fitratı ve İlahi daveti bu ekseninde yorumlar. Ona göre bireysel farklılıklar amaç ve kaynak birliği yanında yeryüzü halifeliğinin farklı, çeşitli ve çok sayıdaki görevlerine karşılık gelir. Hayat düzeyini ilerletip geliştirme fonksiyonunun gerektirdiği görevler birbirinden farklılık ve çeşitlilik arz ettiği için yeteneklerin de farklı olması doğal bir gerekliliktir; fakat her insanda muhakkak ki hidayeti bulma potansiyeli vardır. Hidayet ve iman kapsamındaki yetenek farklılıkları insanları bir kalıba sıkışmaktan kurtarıcı niteliktedir<sup>250</sup> ve İslam cemaatinin eğitimi esasen gizli fitri duygularla ilgilidir. İslam, doğuştan gelen bu duygulara sürekli bir uyanıklık ile hakim olunmasını ve arzu ve isteklerin yüce bir ufka yönelmesini amaçlar. Beşeri hayat için zorunlu olan bu duyguların kontrol altına alınması ve aşırılıklarının törpülenmesi fitrata içkin bir yetenektir ve İslam psikolojik komplekslere imkan vermeden bu eğitim ile dengeli sınırlar çizmekte ve sürekli gelişimin zeminini hazırlamaktadır.<sup>251</sup> Buna mukabil, döneminin/günümüzün hidayet, nur, bağlılık, güven, hoşnutluk, bilgi ve yakinden uzak cahiliye toplumları maddi konforlarına rağmen ruhsal huzursuzluk içerisindeyler ve fazla üretimde bulunsalar da içsel bir boşluğun sıkıntısındaırlar.<sup>252</sup> Konuya, bozulmuş fitrata bir örnek olarak farklı bir yerden de yaklaşarak insanların muhkem ve müteşabih ayetleri fitratlarının ve ferasetlerinin durumuna göre farklı değerlendirdiklerini, kalplerinde ve yaşam tarzlarında eğrilik bulunanların pratik yaşamın kendileri üzerine tesis edildiği muhkem ayetleri göz ardı edip farklı anlamlar çıkarılmasına müsait müteşabih ayetlere yöneldiklerini söyler. Böylelikle inancı sarsıcı te'villerde bulunup İslam düşüncesini fesada uğratmaya çalışmaktadırlar. Bilgide derinleşmiş olanlar ise aklın sahasını ve beşeri düşüncenin yapısını kavradıkları için ayetler hakkında yorum yapabilecekleri zeminleri iyi seçerler ve her hükmü mutlak kabul ederler.<sup>253</sup> Kur'an-ı Kerim'deki müteşabih ayetleri yorumlarken Kur'an-ı Kerim'in kendine has üslubunu hakkıyla etüt edip onun yalınlığını ve berraklığını bozan Batı kaynaklı yabancı felsefi kavramlar kullanmak zorunda kalmazlar.<sup>254</sup>

<sup>249</sup> Akyüz, *Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavram ve Alanları Üzerine Bir Araştırma*, s. 15.

<sup>250</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 452.

<sup>251</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 48.

<sup>252</sup> Kutub, (2003), C. I, ss. 535-536.

<sup>253</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 40.

<sup>254</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 462.

Kutub, Müslümanları istikametlerinden saptırmak isteyenlerin mevcut olduğunu ve Müslümanların bunlara karşı kendi dinlerine bağlılıklarını sürdürmekte zayıflık göstermemelerini, yeryüzünün düzenine ya da çoğunluğuna rağmen Müslüman kalmaya gayret etmeleri gerektiğini savunur.<sup>255</sup> Nitekim ona göre, Al-i İmran suresinde bahsedilen, Müslümanların sapmalarını arzu eden Ehl-i Kitab bugün de aynı çizgidedir ve Yahudilerle başlayan bu eğilim Hristiyanlarla devam etmiş, döneminde/günümüzde de hak ile batılı iyice karıştırmışlardır. Örneğin, Yahudiler İslam tarihine gerçek olmayan unsurlar eklemiş, hadisleri ve tefsirleri çarpıtmışlardır. Kendilerine doğubilimci denilen bu insanlar İslam tarihi ve kültürü hakkında yanlışsalı bilgiler ve yorumlarla toplumların zihnini bulandırmış; İslam toplumları için kendilerine itaat eden şahsiyetleri ön plana çıkarmış ve onların yönetici konuma gelmelerini sağlamışlardır. Bu durumda Kutub'un önerisi şudur ki Müslümanlar asıllarına geri dönmeli ve kendi düzenini, kendi sosyal ve ilmi hareketlerini yönetmelidirler. Zira İslam karşıtları artık öğretim üyeleri, filozoflar, araştırmacılar, yazarlar, doktorlar, sanatçılar ve gazeteciler gibi sosyal kimlikler taşımaktadır. O, bunlardan Müslüman adları taşıyanlar olduğunu da söyler ki bu kimseler Müslüman ailelerde yetişmiş ve kendilerine aydın kesim denilen Müslümanlardır. İnancını pratik düzende görmek isteyen Müslümanları sosyal ve siyasi olarak "gericilik"le itham etmekte ve onları bir grup içi utanç duygusu altında bastırmak istemektedirler. Kutub, bu kesimlerin, şeriat kavramını "geri olmakla" eş zamanlı düşündürmeyi ve böylelikle hayatı dinden uzaklaştırmayı ya da dini, hayattan çekmeyi, imana dayalı düşünce ve ilkeleri gündelik yaşamdan soyutlamayı başardıklarını ifade eder.<sup>256</sup>

Kutub'a göre İslam, gerek itikadi düşünce gerek hayattaki tüm ilişkileri tanzim eden kanunlar ve gerek siyasi, iktisadi ve sosyal etik açısından kendine özgü bir metottur ve bu metodu uygulayacak bir kitlenin gerekliliği kaçınılmazdır. O, bu metodu ilk oluştuğu zamanlardan daha avantajlı bir durumda görür; çünkü ona göre artık insanlık birçok düzen görmüş, birçok aşamalar geçirmiş teknik ve bilimde oldukça ilerlemiş; fakat tüm bunların insan fitratına uyumsuz temellerinden ötürü sıkıntı, korku, bunalım, sinirsel ve ruhsal hastalıklar, geniş bir suç ortamı ve parçalanmışlık olarak sonuçlandığına şahit olmuştur. İslam ise insanlığı kurtarıcı metoduyla kendi hareketleri ve kainat nizamı arasındaki uyumuyla yeniden incelenecek, varlığının hakikat amacına ulaşılacaktır.<sup>257</sup> Bu yolda atılacak ilk adımın ise metodun sağlam ve temiz kalması için diğer tüm metodlardan

---

<sup>255</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 107.

<sup>256</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 108-110.

<sup>257</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler*, ss. 117-124.

ayrışması ve cahiliyeye hiçbir surette yönelmemek olduğunu savunur.<sup>258</sup> Zira, böyle bir ayırım olmazsa Allah'ın yardımını da gelmeyecektir. <sup>259</sup> Kutub'a göre, cahili medeniyet İslam'ın kendi tabiatını, metodunu, tarihini değiştirmesini ve diğer beşeri nazariyelere ve metodlara benzemesini istemektedir. Oysa ki Allah bu dini kendi murad ettiği şekilde hakim kılacaktır.<sup>260</sup> Bundan sonra ise Müslüman grubun diğer gruba daveti gelmektedir ki Kutub İslam davetinin metodlarını şöyle tanıtmaktadır; hikmet ile davet (her kesimin istidat ve sıkletine uygun bir anlatım ölçüsü); güzel öğütle davet etmek (acelecilik, duygusallık ve tepkisellikle zorlamamak, bilgisizlik veya iyi niyetten kaynaklanmış olabilecek hataları deşifre etmemek, azarlamamak, rencide etmemek; fakat yumuşak ve duyguların derinliklerine inen bir üslup kullanmak); ve güzel bir şekilde tartışmaktır (tartışmada üstüne gelme amacı taşımamak; nitekim Allah kimin daha doğru yolda olduğunu en iyi bilendir ve tartışmayı değil açıklamayı ve anlamayı hedeflemek gerekir).<sup>261</sup>

Kutub'a göre İslam daveti, insan mantığının karşısına inanmaya mecbur edici olağanüstü olaylarla çıkmamışken muhataplarına açıklama yapmaksızın onlara tehdit, baskı ve zorlama yoluyla kendini kabul ettirmekten kaçınır. "Dinde zorlama yoktur, hak ile batıl birbirinden ayrılmıştır" ilkesinin tercihi insanın kendi iradesine, hidayeti ya da dini kabul etmemeye yönelik kararı kendi vicdanına bıraktığı ve her nefsi de tercihinin sorumluluğunu taşımakla mükellef kıldığı açıktır. Bunun hilafına 20. yüzyıl totaliter yönetimleri insan onurunu hiçe sayan sosyal düzenleri ile ideolojik baskı kurmakta, inanca hürriyet tanımamakta ve devlet eliyle yoğun bir şekilde örtme ve yönlendirme propagandaları yapmaktadır. Bu rejimlerin dayattıklarına göre insanlar ya evrene egemen olan Allah'ın varlığını ve fonksiyonunu inkar edecek ve devletin resmi ideolojisine rıza gösterecek ya da nereden geleceği belli olmayan bir ölüm tehdidi altında yaşayacaktır; çünkü inanç salt bir gönül eylemi değil pratik yaşamda yansımaları olan ve sosyal düzene birtakım hükümler getiren bir bütündür Kutub için ve parçalara ayrılamaz.<sup>262</sup>

Kutub'a göre sinai, ekonomik ve ilmi gelişmeler İslami değerler ve ölçülerle, fitrat çatışma durumunda değildir. Bilakis bizzat Allah u Teala'ya halife olmanın her kesiminde her sahasında bu inanç sisteminin mantığı gereği bu gelişmeler teşvik edilmektedir. Bununla birlikte, pozitif ilimlerde yetkin kişiler yetiştirilinceye kadar Müslüman

<sup>258</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 140.

<sup>259</sup> Kutub, (2003), C. VI, s. 193.

<sup>260</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler*, s. 43.

<sup>261</sup> Kutub, (2003), C. VI, s. 584.

<sup>262</sup> Kutub, (2003), C. I, ss. 463-464.

olmayanlardan bilgi alınabilir. Bu konuda onların tecrübelerinden faydalanılabilir. Müslüman olsun ya da olmasın herkes çalıştırılabilir; ancak bir Müslümanın, cahiliye ve İslam bilgisini bir gibi kabul edip onları birleştirip her ikisinden de bir bilgi çıkarmaya çalışması olmaz.<sup>263</sup> Kur'an-ı Kerim'in pozitif bilimlere karşı olduğunu savunanların iddialarını çürütmek adına kendi deyimiyle "bazı saf bağluların" Kur'an-ı Kerim'e bir astronomi, bir kimya ya da bir tıp kitabı olarak bakmasını eleştirmektedir Kutub.<sup>264</sup> Bu konuda, Yahudi, Hristiyan ya da komünist müsteşriklerden din hakkında fetva sorulmasını, dini tarihin öğrenilmesi ve kültür hakkında söylediklerine itibar edilmesini, dahası İslam bilimlerini öğrenmek için kendilerine grup grup öğrenci gönderilmesini de eleştiren Kutub, din aynı dinse ki bunda şüphe yok, kafir de aynı kafirdir, diyerek Müslümanların kendilerine has bir bakış açısı geliştirmesini ve ilmi derinliklerini arttırması gerektiğini savunmaktadır.<sup>265</sup> Nitekim Kutub'a göre, Müslümanlar dünya nimetlerine değer vermeyebilir; ancak bu, söz konusu nimetlere yönelik bir çaba ve enerji eksikliğinden ya da hayatı geliştirip ilerletmeyi umursamayan olumsuz bir bakış açısından kaynaklanmaz. Hayatını geçici ideallerden daha değerli ideallere adadığında zaten İlahi sistemin istediği mükemmellik ve gelişmişliği yeryüzünde oluşturmaya ahdetmiş sayılır; ancak bunu yaparken hayata da yukarıdan bakar.<sup>266</sup>

İnsan fitratıyla, çevreyle, toplumla, doğayla, ruhla barışık bir bilim anlayışından ziyade ideoloji halini alan bilim kavramları, kuramları ve gözlemleriyle bunlara temel olan bakış açılarını insan hayatını şekillendiren bir güç odağı haline gelmiştir.<sup>267</sup> Bilimsel bilginin iktidarı dinsel alana da nüfuz etmeye başlamış; ibadetlerin fizyolojik sonuçları hesaplanmaya çalışılmış ve somut yararları dikkat çekilmeye başlanmıştır. Kutub, bu eğilimlere karşı olduğunu ifade etse de farzlar ve İlahi direktiflerle ilgili bilimin ortaya koyduğu ve insan düşüncesinin kabul ettiği faydaları inkar etmediğini söyler.<sup>268</sup> Ona göre, Kur'an-ı Kerim ilgi ve bilgi alanı olarak insan psikolojisi ve insan hayatına yönelmektedir; varlık alemi içerisinde insanın evren ve Yaratıcı ile ilişkisini sağlam temellere oturtmak ve bu temellere dayanan güçlü düşünce yapısıyla insana akıl dahil tüm yeteneklerini kullanma imkanı sağlayacak bir hayat nizamı kurmak amacındadır. Kur'an-ı Kerim'in kurduğu bu düzen içerisinde yeryüzündeki halifeliğinin temeli ve fonksiyonunun insanoğlundan

---

<sup>263</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 151.

<sup>264</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 262.

<sup>265</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 207.

<sup>266</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 341.

<sup>267</sup> Tozlu, *Toplum Olma Yolunda*, ss. 174-177.

<sup>268</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 262.

beklediği de araştırmalar, deneyler ve uygulamalarla sürekli bir gelişim içerisinde olmaktadır. Maddi alemde gerçekleşecek bilimsel keşif ve icatlar insanın varsayım ve teori geliştirme yeteneklerine bağlanmıştır.<sup>269</sup> O, bu şekilde, bilim hakkında var olduğu düşünülen İslami taassubu imkansız kılarken diğer yandan tıp, kimya, astronomi gibi bilim dallarında edindikleri birikimlerle Kur'an-ı Kerim'den yorumlar yapmaya çalışanları da zoraki çıkarımlar yaptıkları gerekçesiyle eleştirmekte ve bunu Kur'an-ı Kerim'e daha bir saygınlık kazandırma amacıyla yaptıklarını söyleseler de aslında Kitab'a fonksiyonu dışında bazı bilgiler eklemeye koyulduklarını ve kendisinden işlevi dışında amaçlar çıkarmaya çalıştıklarını söylemektedir.<sup>270</sup>

Kutub, bilimsel gerçekler her zaman bir sonraki aşamalarında yanlışlanabilir olduğundan onlara hakikati şüphe götürmeyen İlahi bir Kitab'ta dayanak aramanın ya bilimsel gerçek olarak kabul edilen verilere Kur'an-ı Kerim'i bağımlı kılmak ya da Kur'an-ı Kerim'in niteliğini anlamamak olduğunu düşünür. Hatta bunun Kur'an-ı Kerim ayetlerini her güne başka bir yenilikle giren istikrarsız teoriler gibi görmek olacağını ifade eder. Burada, Kur'an-ı Kerim'i anlarken pozitif bilimlerin evren, hayat ve insan hakkındaki teorilerinden yararlanmanın yanlış olduğuna değil bilakis bunun ufuk geliştirici olduğuna; fakat yanlış olanın Kur'an-ı Kerim ayetlerinin nihai ve mutlak gerçeklerini pozitif bilimlerin nihai ve kesin olmayan bulgularına bağlamak olduğuna dikkat çeker. Kutub, buna örnek olarak, insanın süzme çamurdan yaratıldığı ayetini (Furkan, 2) bazı çevrelerin Darwin'in insanın suda mevcut bulunan bir tek hücrenin evrimleşmesiyle oluştuğu savına dayanak gösterebilme eğilimlerinden bahseder.<sup>271</sup>

Kutub'a göre, döneminde/günümüzde insanlar evrenin herhangi bir alanında edindikleri herhangi bir yeni bilgi sebebiyle şımarmaktadırlar; her şeyin mutlak, kapsamlı ve eksiksiz bilgisine sahip olan Allah'ın onlara bu bilgisinin bazısını vermeyi dilediğini görmez ve kendi çabalarına vesilelikten ziyade merkezi bir önem verirler. Halbuki Allah, yeryüzü halifeliğini insanoğluna yüklemeyi murad ettiğinden itibaren insana onun bilgisini sunmaya başlamıştır, böylece bu yolculukta kendisi için takdir edilen gelişmenin doruğuna ulaşmasının önündeki yolu insan için O (a.c) açık tutmaktadır.<sup>272</sup> Şaşırtıcıdır ki Kutub, bazı bilim adamlarının yirminci yüzyılda alçakgönüllülüğe ve hadlerini bilmeye yönelmeye

---

<sup>269</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 283.

<sup>270</sup> Kutub, (2003), C. VI, ss. 40- 42.

<sup>271</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 287.

<sup>272</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 460.

başladıklarını ifade eder ve bunu Allah'ın evreni hakkında ne kadar az şey bilebildiklerini, ne kadar sınırlı olduklarını anlamalarına bağlar.<sup>273</sup>

Kutub, Kur'an-ı Kerim'in akide ile ilgili olan ayetlerinin salt birey ve Allah arasındaki bir ilişkiyi anlatmadığını, bilakis felsefi ve kelam ilmiyle ilgili misallermiş gibi ele alınamayacak bu ayetlerin akideye pratiklik, imana ikrar ve cahiliye ile de mücadele sorumluluğu getirdiğini ifade eder. Buna göre, Kur'an-ı Kerim toplumsal yapıya da İslami bir hareket ve cemaat zorunluluğu eklemiştir; fakat bunları gerçekleştirecek olanların öncelikle akideyle başlamasının ve kalplerinin teskin olmadığı durumlarda diğer meselelere geçmeden inançlarının iyice yerleşmesini beklemelerinin önemine dikkat çeker.<sup>274</sup> Kutub için eğitim tam da inancın yerleşmesi ve bireylerin davranışlarından toplumu ıslah etme ve geliştirme çabası olarak ürün alınması sürecinin adıdır. Nitekim Kutub'a göre "İslami hareket öyle bir harekettir ki maddi otorite karşısına soyut açıklamalarla yetinmediği gibi kişilerin vicdanları üzerinde de maddi güç kullanarak egemenlik kurmak yolunu da kullanmaz"<sup>275</sup>. Böylelikle, Kutub, her ne kadar toplum ve aksiyonla anılsa da söylemine birey ile başlamakta; esasen merkezine de bireyi ve inancı almaktadır.

### 2.3. SİYASET

Siyaset, devlet ve toplum işlerine katılıp bunların amaç, biçim ve içeriğini belirlemede rol almak anlamına gelir. Bununla birlikte, Batı'da siyaset hakkında Machiavelli (1469-1527), Montesquieu (1689-1755), Auguste Comte (1789-1857), Tocqueville (1805- 1859), Karl Marx (1818-1859), Herbert Spencer (1820-1903), Max Weber (1864-1910) ile başlayan bilimsel düşünceler kadim siyaset düşüncesinden ziyade siyasi olaylara sosyolojik bir bakışın derlendiği bir siyaset disiplininin oluşmasını sağlamışlardır. Toplumsal kurumların siyasal yapı ve süreçlerle olan ilişkilerini, iktidarın toplumsal mahiyet ve dağılımını, politik fenomenleri, ideolojiler ve kültür arasındaki ilişkileri sosyolojik yöntemlerle inceleyen bir alt disiplin olarak ise siyaset sosyolojisi kurumsallaşmıştır.<sup>276</sup>

Bir kişi ya da grubun diğerlerinin davranışlarını kontrol edebildiği bu toplumsal ilişki biçimi, sosyal gerçekliğin bir unsuru olarak tarihsel ve kültürel şartlara göre farklılık

<sup>273</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 461.

<sup>274</sup> Kutub, (2003), C. XI, ss. 335-342.

<sup>275</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler*, s. 57.

<sup>276</sup> Şahin Aybek, *Siyaset Sosyolojisine Giriş*, Maya Akademi, Ankara, 2008, ss. 2-4.



gösterir. Yine de tüm toplumlarda fertlerinin yararına karar alma ve düzen oluşturma çabası olarak ortak bir şekilde var olan siyaset<sup>277</sup> Marx'da toplumun temelindeki üretici güçlerin belirlediği bir üst yapı olarak karşımıza çıkar. Weber'de ise insanları itaat etmeye ve gönüllü olmadıkları şeyleri yapmaya zorlayabilme yetisi olarak tanımlanan iktidarın devletin elinde tekelleşmesidir. Bununla birlikte, siyaset, bir sorun çözme aracından çok bir yönlendirme, idare etme sanatını ifade eder.<sup>278</sup> Yine de siyaseti, toplumsal bütünlüğü sağlama ve insanlığın ortak iyiliğini arama çabası olarak nitelendiren görüşler de vardır. O halde siyaset için hem iktidar mücadelesi, çıkar çatışması hem bir ölçüde toplumsal uzlaşma arama eylemi denilebilir. Batılı kaynakların siyasete içkin kıldıkları iktidar mücadelesi fikri İslam dünyasında ise yerini bir ıslah hareketi, adil ve müreffeh bir toplum için en yararlı düzeni tanzim etme çabasına bırakır.<sup>279</sup>

Siyaset, toplumun kendisini idare etmek için oluşturduğu tüm kurumları ve bu kurumlar etrafındaki ilişkileri içererek maddi ve manevi kaynaklar üzerinde toplumun farklı fertlerinin girdikleri güç mücadelelerini kontrol etmeye yönelir.<sup>280</sup> Bu sebeple birçok alt kurumdan faydalanır ki parlamentolar, siyasi partiler, seçim mekanizmaları bunlardan bazılarıdır. Modern insan da kentli olmasının yanında bu tür mekanizmalara olan katılımından ötürü siyasal bir insan olmuştur.<sup>281</sup> Bununla birlikte, siyaset kurumunun en temel fonksiyonu yönetim işlerinin idaresi, kamu düzeninin sağlanması ve sınır güvenliğinin teminidir. Parsons'a göre siyasal sistem çevreye adaptasyonun sağlanması, amaçlara ulaşılması, toplumun bütünlüğünün korunması ve sosyal yapıların muhafazası için başat unsurdur ve toplumsal yapıda devlet, düzenleyici ve yönetici bir kurum olarak yer alır.<sup>282</sup> Siyaset, toplumsal refahın sağlanması ve sosyal adaletin yerleştirilmesinde de etkili bir rol oynar. Toplumda hak ve adaletin işlerliği devletin sorumluluğunda olduğundan siyasetten bireysel özgürlükleri ve temel insan hak ve hürriyetlerini güvence altına alması beklenmektedir.

İnsanın sosyal hayatı bir bütünlük arz ettiğinden bu yapının her parçası birbiriyle sıkı bir ilişki içerisinde. Aile ile siyaset ilişkisine bakıldığında ataerkil aile yapılarının merkezîyetçi; birey odaklı olanların ise çoğulcu siyaseti desteklediği görülür. Bununla

---

<sup>277</sup> Veysel Bozkurt, *Değişen Dünyada Sosyoloji*, Ekin Yayınları, Bursa, 2013, s. 214.

<sup>278</sup> Kövser Tağıyev, Ebu'l-a'la el-Mevdudî ve Seyyid Kutub'a göre Siyasal İçerikli Ayetlerin Tefsiri, Marmara Üniversitesi Sosyalbilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2010.

<sup>279</sup> Süleyman Uludağ, *İslam Siyaset İlişkisi*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1988. s. 159.

<sup>280</sup> Türkkahraman, *Toplum ve Temel Toplumsal Kurumlar*, s. 36.

<sup>281</sup> a.g.e., s. 35.

<sup>282</sup> a.g.e. s. 73.

birlikte devlet de hukuk kuralları ile ailelerin kurulmalarına, meşruiyetlerine, normlarına ve işleyişlerine etki eder. Siyaset ile din ilişkisi ise her ikisi de farklı kurumlar olmasına rağmen tarih boyunca iç içe geçmiş bir yapıdadır. Buna karşın, örneğin İslamiyet hariç hiçbir yerde devlet, yenice kurulmuş olan evrensel dinin bir ifade ve hayat şekli olmamıştır. İslamiyet'te din, devleti teşkil ve yönetmeyi amaçlamış, bir hakimiyet şekline gelmiştir.<sup>283</sup> Devlet bir mabet gibi doğmasa da kendine has dini bir karakterle formüle edilmiş, hayatın bütün alanları için farklılaşmış ilahi bir kanunun yardımıyla Tanrısal iradenin icrasını aramıştır.<sup>284</sup> Bu konuda da Kutub, İslam'da ulûhiyet, otorite ve risalet birliğine dikkat çekmektedir; fakat İslam'ın bir teokrasi oluşturmadığını da vurgular, zira burada seçkin ya da ayrılmış bir ruhban sınıfı, bir din cemaati yoktur. Görüldüğü gibi, aktif bir siyaset hayatının içinde olan Kutub'un siyasetle ilgili düşünceleri onun dini inançlarından beslenmektedir; siyaset beşeriyeti İlâhi nizamla göre ıslah etmenin bir aracı olmalıdır ve devlet kurmak insanların hayatlarında İslam'ın yerleşmesinin doğal bir sonucu olduğundan salih bir Müslüman olmaktan sonra ikincil bir öneme sahiptir.<sup>285</sup>

### 2.3.1. DEMOKRASİ ve LAİKLİK

Siyasal eşitlik taleplerinin partiler aracılığıyla yasama organı olan meclislere aktarılmaya başlaması ve siyasetin bir yasama faaliyeti olarak formülasyonu ulus devlet ölçeğine ulaşan yapıların merkezine siyasi temsili taşımıştır.<sup>286</sup> En basit ifadeyle çoğunluğun yönetimi olarak nitelendirilebilecek demokrasilerde böylelikle hukukun üstünlüğü ilkesi temsil mekanizmasının en önemli aktörleri olan siyasal partilerce kabul görmüştür. Buna göre, hukuk devleti mutlak bir kanun hakimiyeti ilkesine dayanır, meşruiyetini hukuktan alır ki bu hukukun kaynağı demokratik toplumlarda milletin meşru temsilcisi olan parlamentodur.<sup>287</sup> Yönetim ve hükümette var olan yetkiler bireylere değil kurumlara aittir, yurttaşların siyasi partiler ve baskı grupları oluşturma hakları vardır ve iletişim özgürlüğü devrededir. Devlet, keyfi yasamalarda bulunamaz ve tüm vatandaşlar hukuk önünde eşit kabul edilir.<sup>288</sup>

Demokratik toplumlarda hukukun hangi kaynaktan referans alacağı önemli bir soruyken daha önemlisi bunun hangi özellikleri taşıyacağıdır. Bu, doğal haklara ve temel

<sup>283</sup> Mensching, *Din Sosyolojisi*, s. 131.

<sup>284</sup> Mensching, *a.g.e.*, s. 137.

<sup>285</sup> Moussalli, *Radical Islamic Fundamentalism*, s. 142.

<sup>286</sup> Ali Yaşar Sarıbay, *Demokrasinin Sosyolojisi*, Sentez, Ankara, 2013, s. 156.

<sup>287</sup> Ömer Çaha, *Modern Dünyada Din ve Devlet*, Timaş, İstanbul, 2008, ss. 76-77.

<sup>288</sup> Akif Emiroğlu, *Toplumbilimsel Siyasa: Siyaset Sosyolojisine Giriş*, Ekin Yayınevi, Bursa, 2006, ss. 541-548.

özgürlüklere tezat bir hukukun oluşturulamayacağı anlamına gelir. Öyleyse, hukuk devletinde meşruiyetin kaynağı çoğunluğun iradesi anlamına gelen milli irade değil doğal hukuktur.<sup>289</sup> Nitekim demokrasi halkın kendisini yönetecek ölçüde değil kendi yöneticilerini değiştirmeye muktedir olacak ölçüde iktidarı kullanabildiği bir siyasi sistemdir.<sup>290</sup> Kutub’a göre de devlet ve toplum yönetiminde, insanların fitratlarına hükmeden kanunlarla hayatlarının görünen kısmına hükmeden kanunlar arasındaki ahengi sağlamak bir zorunluluktur ve tam da bu sebeple, kainat üzerinde hangi hakimiyet geçerli ise insan hayatı üzerinde o hakimiyet tanınmalıdır. Nitekim evrenin yaratıcısı olan Tanrı’nın eşya ve hadise hakkındaki sonsuz bilgisine karşın insanoğlunun sınırlı bilebilme düzeyine güvenen sistemler meşru sayılamaz.<sup>291</sup> İnsanların kendilerinde kanun koyma, teşri yetkisi iddia etmeleri ise bir ulûhiyet iddiası taşıdıkları anlamına gelmektedir; çünkü ulûhiyetin özü zaten bu, hüküm sahibi olma durumudur. Bu yapılara itaat etmek suretiyle onları destekleyen ve yeniden üreten kimseler de onların ilahlılığını kabul etmiş ve İslam inancına göre şirke düşmüş olur.<sup>292</sup> Zira, hukuki yasaları başka bir kaynaktan alan kimse artık sadece Allah u Teala’ya kul değildir.<sup>293</sup> Kutub burada, Yahudi ve Hristiyanların da yalnız Allah u Teala’ya ibadet etmekle emrolundukları halde şeriat ve hükümde başkalarına tabi olmalarından dolayı sapmış kabul edildiklerini; buna karşın “La ilahe illallah” ifadesinin ise Allah’ın izni olmaksızın insanlarca formüle edilmiş yasalara, vaaz edilmiş şeriatlara ve bunlara göre hükmeden otoritelere bir başkaldırı olduğunu söyler.<sup>294</sup> Zaten İslam nizamı onun evrensel hükmüne muhalif olan pratiği ortadan kaldırmadan da kurulamayacaktır.<sup>295</sup>

Kurumlar zihniyetleri yansıttığı, değer ve inançları temsil ettikleri sürece vardılar. Zihniyetlerle kurumların uyuşmadığı tabloda siyasi görünüm ise kurumları zihniyetlere uydurma ihtiyacına cevap veren sosyal süreçler olarak devrimlerdir.<sup>296</sup> Öyleyse, Kutub’a göre döneminin/günümüzün toplumlarında yaygın olan siyaset bir uydurmadır, kanunlar yönettiği kitlenin ruhuyla derin bir çatışma içindedir; çünkü bu kanunlar halkın sosyal bünyesinden, tarihi gerçeklerinden, inanç, gelenek ve göreneklerinden çıkmamıştır;

<sup>289</sup> Çaha, *Modern Dünyada Din ve Devlet*, s. 77.

<sup>290</sup> Musa Taşdelen, *Siyaset Sosyolojisi*, Kocav Yayınları, İstanbul, 2011, s. 95.

<sup>291</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler*, s. 125.

<sup>292</sup> Seyyid Kutub, *İşte İslam*, s. 22.

<sup>293</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler*, s. 104.

<sup>294</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler*, s. 29.

<sup>295</sup> a.g.e., s. 77.

<sup>296</sup> Gaston Bouthoul, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Ali Türkay Yazıcı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 199, s. 24.

bütününü materyalist bir medeniyet düzeninden ithal edilmiştir.<sup>297</sup> Buna karşın, Allah insanın tabiatını ve hayatın ihtiyaçlarını bildiği için nizamıyla hem fitri kanunlara uyacak evrensellikte hem de iç dinamikleri belirli ilkeler çerçevesinde özgür bırakacak esneklikte bir düzen vaat etmektedir.<sup>298</sup> Ayrıca, döneminin/günümüzün devletleri kitleler için değil kendi için çalışmaktadır.<sup>299</sup> Beşeri sistemler insanların çıkarları doğrultusunda hareket ettiklerinden iktidara gelen her kesim, sistemi kendi menfaatleri doğrultusunda manipüle etmektedir aile, sınıf, ırk gibi zeminlerde. Buna karşın İslam, kaynağını Allah'ın kanunlarından aldığı için gözettiği yarar ancak tüm insanlık için ve geniş kapsamlı, insan zaafının sonucundan uzak ve cehaletinden de arîdir.<sup>300</sup>

Kutub, insanlardan kabul edilecek olanın salt bir İslami düşünce ya da gönüldeki doğrulama olmadığını, akideye dair kabullerin hayatın pratik alanına yansımalarının, tüm eylemlerde Allah'ın hükmünün hakem kabul edilmesinin, bu itaatin merkezinde bir yaşamın gerektiğini vurgular. İnancın donuk bir fikir ve anlayış olmadığını; fakat canlı, etkin ve dinamik bir özellik taşıdığını söyler; bu sebeple yasal düzenlemelerinde Allah'ın sınırlarına riayet etmeyen Müslümanların inançlarını ve kimliklerini bir kez daha gözden geçirmeleri gerektiği uyarısını yapar.<sup>301</sup> Zira, günümüzde, insan hayatının dünyayı ilgilendirdiği düşüncesiyle siyasi, iktisadi, sosyal ilişkiler hatta aile ilişkileri gibi daha küçük ölçekli yapılarda İslami belirleyiciliğe yer vermediği halde Müslüman olduğunu iddia eden ve sonra mutlaka cennete gideceğine inanan kitleler vardır. Bu çoğunluklar, bu tutumlarının daha en başta akidelerindeki bir eksikliği ve sapmayı teşkil ettiğini göremez de din ile dünyevi kurumları birbirinden ayırmak suretiyle Ehl-i Kitabın düştüğü zaafa düşerler.<sup>302</sup>

Kutub'a göre devlet, cemaatin ve içyapısının doğal bir sonucudur; yani devlet cemaatte içkin olarak bulunur. Bu sebeple şura, istişare; devleti ve devletin sorumlu olduğu her şeyi idare etmede şart koşulan bir ilke olmakla birlikte bundan daha geniş bir kapsam taşır. İslam cemaatinin bir ayırt edici özelliği olarak bünyesinde bir lideri barındırır ve uygulanış biçimi her toplumun ve çağın kendi koşullarına bırakılmıştır.<sup>303</sup> Şûranın görevi en isabetli görüşü ortaya çıkarmak, ortaya atılan ihtimallerden birini diğerlerine

---

<sup>297</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler*, s. 29.

<sup>298</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler*, s. 44.

<sup>299</sup> Kutub, *İslam Kapitalizm Çatışması*, çev. Yaşar Nuri Öztürk, Bir Yayıncılık, İstanbul, s. 28.

<sup>300</sup> Kutub, *İşte İslam*, ss. 27-28.

<sup>301</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 54.

<sup>302</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 52.

<sup>303</sup> Kutub, (2003), C. XI, ss. 90-91.

yeğlemektir. Bu belirlemeden sonra şûranın fonksiyonu biter ve Allah u Teala'ya teslimiyet ile uygulamaya geçilir. Bu hususta etkin bir otoritenin varlığının şûraya engel olmadığını -Hz. Peygamber'in (s.a.v) Uhud Savaşında çoğunluğun kararına uyması gibi- belirtir.<sup>304</sup> Buna göre, devlet idaresinde otorite zaten sınırları belirli olan şeriatın uygulanması için seçilmiş memur, meşruiyetini ondan alan bir yöneticidir ve halk tarafından seçilmişse de döneminin/günümüzün demokrasilerinde olduğu gibi, meşruiyetini yine o çoğunlukça oluşturulmuş yasalardan devşirmez.<sup>305</sup> Kutub'a göre, İslam toplumun hazır olmadığını ileri sürerek bazı ilkelerin uygulanmasını ertelemeyiz. İlkeler fiilen uygulanmadıkça toplumun zaten hazırlanamayacağını savunur. Örneğin, şûra için toplumun henüz olgunlaşmadığını iddia etmek ve bu sebeple yönetimi belirli ellerde tutmak o toplumun gelişmesi, hayat ve yükümlülüklerle deneyim kazanması imkanını engellemektir, der ve bu ilkenin uygulanacağı ilk zamanlarda alınabilecek yanlış kararlar sebebiyle girilecek zararların toplumun bu ilkeden tamamen yoksun bırakılmasının uzun vadede oluşturacağı zararlardan daha büyük olmayacağını savunur.<sup>306</sup> Din ve devlet işlerinin ayırımı anlamına gelen laikliğin ise Kutub'un, bütüncül din anlayışına karşı olduğu için, anlatılan fikirlerine bakıldığında kendisine yer bulunamayacak bir ayırım olduğu nettir.

### 2.3.2. DAR'UL- HARB ve DAR'UL- İSLAM

Kutub, cahiliyenin yeryüzü kaynaklı toplum düzeninin müşfik, tutkun, dayanışmalı, güvenli ve uyumlu olan o ilk İslam toplumundan, her dönemde irak olmasına rağmen, döneminde/günümüzde daha da uzak olduğunu söylemektedir. Zira, döneminin/günümüz cahiliyesinin ırk, vatan sınırı, diller ve insan cevheri ile ilişkisiz gelip geçici bağları İslam toplumuna yeniden ulaşmayı neredeyse imkânsız hale getirmektedir.<sup>307</sup> Bu görece olumsuz ve İslami olanı ütopleştirici tabloda Darü'l- İslam ve Darü'l- harb olmak üzere dikotomik, iki vatan algısı tanımlar Kutub, ilki coğrafi sınırlılıklar, kavmiyetçilik gibi meseleleri aşır Allah'ın nizamı altında yaşayan İslam toplumunun toprakları, diğeri ise içinde Müslüman topluluklar bulunsa da İslam şeriatı ile idare edilmeyen, Allah'ın otoritesinin tanınmadığı ve İslami davetin engellendiği yerlerdir ki Müslümanlar buralarda

---

<sup>304</sup> Kutub, *İslam'da Sosyal Adalet*, ss. 142-146.

<sup>305</sup> a.g.e.

<sup>306</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 273.

<sup>307</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 333.

cihad ya da hicret ile sorumlu tutulmuşlardır.<sup>308</sup> Dolayısıyla, ona göre İslam'ın vatan kavramı da somut bir toprak parçası yahut sığınılan akrabalık bağları değildir; milliyet “bir rejim tarafından dağıtılan kimlikten” daha öte, aşkın bir inanç ve akide birliğiyle kazanılan bir üyeliktir. Bununla birlikte İslam'ın vatanseverliği desteklediği, bunu ortak hedeflere sahip çıkma hususunda önemseydiği ve insanın doğal bir eğilimi olarak kabul ettiği; ancak vatana olan bağlılığın inançtan sonra tutulduğu da onun ifadeleri arasındadır.<sup>309</sup> Nitekim asıl olan İslam'ın bağlayıcı etkisi değil, insanların birbirleriyle bağlar kurup dayanışma içinde bir toplum kurarken aldığı referansların onların akidesine dahil şeyler olmasıdır; bu akide toplumsal bütünleşme ve kimlik söylemlerinin amacına hizmet eder şekilde kullanılamaz; o, hedefin ve temelin kendisi; sebep ve sonucun ortak ifadesidir. Ona göre dönemin/günümüzün ulus devlet yapısının resmi söylemleri olan milliyetçilik akımı evrensel insani ruhun zayıflanmasından kaynaklanmaktadır. İslam inancı ise insanları inanç etrafında birleştirerek insana ait diğer özelliklerden üstün, toparlayıcı bir mekanizma oluşturmuştur. İslam düşüncesinde vatan insanların birbirlerine Allah'ın kanunlarıyla bağlandıkları yerdir ve ırk ise insanların ümmet çatısı altında ki birlikleridir.<sup>310</sup>

Kutub, insanın insana itaatini gerektiren her sosyal sistemin bir cahiliye olduğunu bunun ise dönemindeki/günümüzdeki her devlet ve toplum düzeninde istisnasız olarak bulunduğunu söyleyerek düşünce kriterlerinin, değer yargılarının, ahlak vasıflarının, yasal düzenlemelerin, kanunların ve sosyal kurumların İlahi otoriteye dayandırıldığı Dar'ül-İslam'ın güncel bir pratiğinin olmadığını belirtmektedir.<sup>311</sup> Cahiliye toplumunu barındıran Dar'ül- Harb ise bazen İlahi varlığı reddederek tarihi, diyalektik ve materyalist açıdan yorumlayan ve bilimsel sosyalizm adını verdiği bir düzen altında yaşayan bir toplum şeklinde ortaya çıkar; bazen de İlah düşüncesini inkar etmeyen; fakat göklerin egemenliğini O'na bırakıp yeryüzü egemenliğinden O'nu azleden ve O'nun şeriatını hayat nizamında uygulamayan, havralarda, kiliselerde ve mescitlerde ibadet etmeyi mübah görürken gündelik hayata dinin şeriatı ile hükmetmeyi yasaklayan laik/seküler bir toplum şeklinde ortaya çıkabilir.<sup>312</sup> O halde, dünyanın herhangi bir yerinde bir İslam toplumu kendi bağımsız yönetimini ve otoritesini kurumsallaştırırsa Dar'ül Harb bölgelerinden buraya göç etme zorunluluğunun İslami bir temel kaide olduğunu ifade eder.<sup>313</sup>

<sup>308</sup> Kutub, (2003), C. IV, ss. 522-536.

<sup>309</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler*, ss. 172-176.

<sup>310</sup> Sarmış, *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub I*, s. 126.

<sup>311</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 309.

<sup>312</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler*, s. 127.

<sup>313</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 324.

Kutub, Dar'ül- İslam'da yaşayan gayri Müslimlerin ise İslam tebliğine engel olmadıkları surette cizyelerini vererek Müslüman vatandaşlarla aynı haklar altında yaşayabileceklerini; çünkü İslam Devleti'nde yaşayan her vatandaşın hayatı ve hayatını korumaya yönelik gerekli olan tüm temel ihtiyaçları devletin güvencesi altında olduğunu belirtir. Nitekim, ferdin yemesi, içmesi, giyinmesi, barınması gibi zaruri ihtiyaçlarının temini bireyin devlet üzerindeki hakkıdır. Çalışmaya gücü yettiği takdirde kendisine çalışma imkanlarının sunulması, nasıl çalışacağı konusunda eğitilmesi, çalışma şartlarının kolay hale getirilmesi ve iş- araç gereç ihtiyaçlarının tedarik edilmesi de devletin görevidir.<sup>314</sup> Kişinin çalışmaya el veren konumda olmaması gibi bir durumda ise ya ailesinde maddi imkanı olan kimselerin şer'an helal olan nafakaları ya sosyal çevrenin infakları ya da Müslümanların hazinesi anlamına gelen Beyt'ul Mal'daki zekattaki payı ile destek sağlanır. Devlet hazinesinde yeteri miktarda zekat bulunmaz ise İslami hükümleri bütünüyle uygulayan devletin zenginlerin mallarından tasarruf ederek muhtaçların ihtiyaçlarını gidermesi hakkı olduğundan, bireyler mağdur bırakılmaz. Tabi ki burada devlet zaruret sınırlarını aşmamalı ve helal yoldan sağlanan özel mülkün haklarını çiğnememelidir.<sup>315</sup> Dar'ül İslam'ın bu yapısı materyalist bir felsefeden beslenen sosyalizmden ise farklı ve özgündür. Özelliklerini saydığı bu Dar'ül İslam'ın teşekkülü için ise daha önce bahsedilen cihad kavramı Kutub'un eserlerinde oldukça yinelenmektedir.

### 2.3.3. KAPİTALİZM, KOMÜNİZM ve SOSYALİZM

Kapitalizm on altıncı yüzyıla hakim olan ve sömürgelerin kurulmasına temel teşkil eden merkantalizmin müdahaleciliğinden sonra teknik gelişmeler ve sanayi devrimleriyle siyaset sahnesine çıkmıştır. Sermaye anlamına gelen kapital sahibi burjuva sınıflarının oluşması ve toplum içinde ekonomik güçlerine bağlı olarak siyasi güç de kazanmalarıyla kapitalizm on dokuzuncu yüzyılda liberalizmin klasik "laisser-faire, laisser passer" (bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler) doktriniyle bir siyaset şekli olarak kurumsallaşmıştır. Ekonomik ve siyasi gücü asil sınıflara kıyasen daha fazla olan ve daha geniş demokratik bir kitle teşkil eden burjuva sınıfı, özel mülkiyet, miras hakkı; teşebbüs ve seçim özgürlüğü; her ekonomik birimin kendi çıkarını düşünmesini salık veren bireysellik; serbest piyasa ve rekabet ve tüm bunlarla birlikte sınırlı devlet müdahalesini

<sup>314</sup> Seyyid Kutub, *İslami Etüdler*, çev. Hasan Beşer, Hilal Yayınları, Ankara, 1967, s.

<sup>315</sup> Kutub, (2003), C. III, ss. 245-246.

ilkeleştirmiştir.<sup>316</sup> Liberalizmin adalet, iç güvenlik ve ulusal savunma dışında devletin yetki alanını sınırlamak amacıyla bir hukuk devleti nosyonu oluşturarak devleti belirlenmiş hukuksal normlara bağlaması kapitalizmin hukukun hakimiyeti ve sınırlı devlet anlayışının temeli olmuştur.<sup>317</sup>

Kutub'a göre ise kapitalizm, bireysel rekabeti desteklemekle insanlığın yaratıcı gücünü teşvik etse de bunun insanlık yararına ve etik bir şekilde kullanımını başaramamıştır. Sistemin tekelcilik ve faiz unsurları, ekonomik krizlere ve sömürgeciliğin dünya üzerinde yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Öyle ki Batılı aydınlar kapitalizmin sebep olduğu eşitsizlikler sebebiyle komünizm ideallerine yaklaşmışlardır. Maddi kazanç vurgusuyla ahlaki ve manevi değerlere ancak pragmatist yaklaşmış, kilise kurumunun baskısından özgürleşmeyi Tanrı fikrinden uzaklaşarak sağlamış, maneviyat ve inanç dünyasıyla arasına mesafeler açmıştır.<sup>318</sup> Özgürlük ve eşitlik propagandaları yaptıkları halde dünyanın geri kalan ulusları üzerinde maddi manevi bir hakimiyet kurmaları ki Kutub burada Fransa'nın Fas, Tunus ve Cezayir'de uyguladığı şiddet ve sömürü yanlısı politikayı ya da ABD'deki ırkçılığı örnek verir, parlamenter sistemlere güvenmiş insanları demokrasilerdeki temel hak ve hürriyetleri içeren hukuk üstünlüğünün işlerliği hususunda hayal kırıklığına uğratmıştır.<sup>319</sup> Kutub, özel mülkiyet, ifade ve seçme özgürlüğü, çalışma ve kazanma hakları açısından İslam'a benzetilen kapitalizmin de kaynakları, felsefesi, amaçları ve pratikleriyle İslami bir nizamdan çok ayrı bir sistem olduğunu söyler. Nitekim kapitalizm, faiz ve ihtikar, milliyetçilik ve sömürgecilik İslam'dan çok uzaktır.<sup>320</sup>

Kutub, varlık kanunlarına zıt olarak nitelendirdiği kapitalizmin aslında halkın çalışma ve üretme gücünü söndürdüğünü, bu eylemlerin belirli kalıplar içerisinde ancak bazı merciler için gerçekleştirilebildiğini iddia eder. Devlet teşkilatının, özelde o dönemki Mısır'ın, adeta halkın değil de sermaye ve üretimi tekelinde bulunduran zengin sınıfların temsilcisi gibi davrandığını, basit parti çekişmelerinden ibaret gözüktüğünü söylediği demokrasinin hayatın güncel problemlerini çözüme ulaştırmada verimli çaba göstermediğini, milli servet ve gelirin düzensiz dağılımından kaynaklanan sorunların gittikçe büyüdüğünü anlatır. Sosyal adaletin ve emek-ücret arasındaki dengenin böylelikle alt üst olduğu toplumda ideal ve ahlaki değerlerin çöküşünün ise doğal olduğunu belirtir.<sup>321</sup>

<sup>316</sup> Bahar Üste, *Siyaset Bilimi*, Beta Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 28-31.

<sup>317</sup> a.g.e.

<sup>318</sup> Kutub, *Çağdaş Uygarlığın Sorunları ve İslam*, s. 122-134.

<sup>319</sup> Kutub, *İslami Etüdler*, ss. 187-198.

<sup>320</sup> Kutub, *İslam ve Kapitalizm Çatışması*, ss. 100-102.

<sup>321</sup> Kutub, a.g.e. ss. 22-23.



Kilise ve derebeyi baskısından kurtulmak isteyen sınıfların demokratik bir düzen diye kendisiyle kandırıldıkları kapitalizm Kilise'ye karşı koyarken bir ilah düşüncesini de ötelemiş; fakat parlamenter sistemlere, beşeri yasalara ve temel ilkelere dair verdiği garantilerle halkı uyutmuştur. Kapitalizm, Kutub'a göre, tam bir sömürü düzenidir.<sup>322</sup> Gerçek bağımsızlığı ise bütünü ile Allah u Teala'ya teslim olan kişinin insanlar, varlıklar ve değerler baskısından kurtulması şeklinde açıklar Kutub. Bir insan, kendi yaşam biçimine, hayat perspektifine, vicdan ve değer yargısına, karşılaştığı meselelerde takip edeceği ilkelere bir başka insanın ya da insanların oluşturduğu kültürün, geleneklerin, inançların, fikirlerin karışmasından özgürdür; bu hak yalnızca kendisini yaratan Allah u Teala'ya mahsustur. Kendi türünden varlıkların değil Allah'ın iradesine girmesi kişinin özgürlüğüne bir kısıtlama değil, bu iradenin kullar için en hayırlı olan düzeni tesis etmeye muktedir olması bilgisiyle bir kılavuzluk ve destek nimetidir.<sup>323</sup> Kapitalizm iktisadi yönüyle daha sonra incelenecektir.

Komünizm tüm mal ve hizmetlerin devlete ait olduğu, çalışma serbestisinin olmadığı ve pek çok kaynağın israfı olarak düşünülen bireysel rekabetin engellendiği merkezi planlamalarıyla herkesin kabiliyetine göre üretime katılacağı ve ihtiyacına göre alacağı bir sistem olma vaadiyle ortaya çıkmıştır; Kutub'un tespitine göre ise Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu savunan Hristiyanların ve aynı ithamı Hz. Uzeyr üzerinden savunan Yahudilerin ve bunlara ek olarak da melekleri Allah'ın çocukları olarak gören müşriklerin oluşturduğu cahiliye grupları döneminde/bugün de dünya Hristiyanlığı, Siyonizm ve evrensel komünizm adı altında İslam toplumlarına galebe çalmaya uğraşmaktadır; yalnız bunların en tehlikelisi uluslararası komünizm akımıdır.<sup>324</sup> İnanç meselesi altında yaşanılacak herhangi bir savaşta Müslümanların mücadelesinden çekinen bu gruplar artık savaşlarını toprak savaşı, iktisadi savaş ya da siyasi yaptırımların savaşı gibi alt başlıklarda sürdürmekte; eski ve anlamsız bir hikaye gibi göstermeye çalıştıkları inanç savaşı mevzusunu böylelikle örtmeye çalışmaktadırlar.<sup>325</sup>

Kutub, bu ideolojilerin hakim olduğu devletlerde her türlü dini inancı ve ona dair her görünürlüğün bir şekilde yasakladığını; ateizm propagandasının desteklenerek dünya görüşü ve toplum düzeninde tamamen beşeri unsurlara önem verildiğini söyler. Ona göre, İlahi sistemde erdem olarak yer alan faziletlerin bağlıları kamuoyu önünde antipatik

---

<sup>322</sup> Kutub, *İslam ve Medeniyetin Problemi*, s. 140.

<sup>323</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 74.

<sup>324</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 163.

<sup>325</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 168.

gösterilerek dini inanç mensuplarını sosyal ve hukuki şartlarla dayatma ve baskılara maruz bırakılmaktadır.<sup>326</sup> Bununla birlikte, düşünce ve ifade özgürlüğü konusunda Amerika Birleşik Devletleri'nin daha iyi bir durumda olduğundan bahseder. Komünizmin bayağı bir sistem olduğunu, propagandasının yapılacağı kadar matah bir şey olmadığını; çünkü düşünce ve inanç özgürlüğüne ciddi bir kısıtlama getirdiğini ifade eder; ancak kitlelerce kabulünün çağın içinde bulunduğu acziyetten ve düşkünlükten kaynaklandığını savunur.<sup>327</sup>

Kapitalist ve liberalist sistemlerin bir muhalefeti olma niteliği taşıyan komünizm ve sosyalizme dair düşünceler Kendi eserlerinde oldukça sık geçmektedir. Kutub bu iki rejimin de milli refah düzeyi yüksek toplumlarda ki kendisi bunlara ABD, İsveç, Norveç ve Danimarka'yı örnek verir, yayılmasının mümkün olmadığını, ancak iş ve aş sloganıyla yoksul kesimlerden sempati toplayabildiğini söyler. Hakikatte ise bu iki sistemin insanların yeme, içme, giyinme, barınma gibi temel ihtiyaçlarına vaad ettiği karşılıkların hepsinden daha fazlasına mal olduğunu savunur. Nitekim fitrata aykırı bir materyalist inanca dayanan bu yapılar ruhi ve aklî yapılarının uyumuyla değer kazanan insanların bireyselliklerini engellemekte, pozitivist bir indirgemecilikle uluhiyet düşüncesine dair her şeyi dışarıda bırakmaktadır.<sup>328</sup> Sosyal nizamları açısından da proletarya sınıfının diğer sınıflar üzerinde iktidarından ve bir parti diktatörlüğü altında inanç, düşünme ve konuşma özgürlüğünün engellenmesinden başka bir sonuca ulaşmamış, uygulaması, teorisini yalancı çıkarmış sistemlerdir.<sup>329</sup> Ona göre komünizm Rusya'da ekonomik buhranları önleyememiş, Lenin (1870-1924), Stalin (1878-1953) ve Kruşçev (1894-1971) tarafından yapılan revizyonlarla da vaat ettiği ekonomik refaha ulaşamamıştır. Sosyalizm de eşit bir servet dağılımıyla toplumun değişik kesimleri arasındaki farkları kapatmayı, kısmi bir özel mülkiyet anlayışını getirmeyi ve herkese uygun bir iş ve konut sağlamayı hedeflese de hatta iktisadi söylemleri bu sebeple İslam'ın ekonomik sistemine benzetilse de ahlaki değerlerden uzak ve emperyalizmi besleyici sonuçlar veren bir sistem olmuştur.<sup>330</sup>

Kutub açısından iktidar sahipleri Allah onlara iktidar verdiği için iktidarda olduklarından onlar bir vekildir; asil değil. Bu sebeple, üzerlerinde taşıdıkları nimeti bir şükür aracı görüp dünyevi gelişmeler ve toplumun yasal düzenlemelerini Allah'ın hükmüne bağlamalıdır; fakat özellikle komünizmde iktidardaki sınıf verilen bu ihsanla

<sup>326</sup> Kutub, *İslam Kapitalizm Çatışması*, s. 28.

<sup>327</sup> a.g.e.

<sup>328</sup> Kutub, *Çağdaş Uygarlığın Sorunları ve İslam*, s. 101-120.

<sup>329</sup> Sarmış, *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub I*, s. 136.

<sup>330</sup> Kutub, *Çağdaş Uygarlığın Sorunları ve İslam*, s. 103.

şırmakta ve halka kendisine uyması gereken kitleler gözüyle bakmaktadır.<sup>331</sup> Kutub, her şey zıddı ile kaimdir ilkesi üzerine gelişimin sınıflar arasındaki çatışmaya bağlı olduğunu savunan komünizm hakkında eğer iddia ettiği gibi toplumların en son aşaması olacaksa kendini yıkacak unsuru da beraberinde getirecektir diye düşünür ve bunun komünist söylemin bir çelişkisi olduğunu ifade eder. Bununla birlikte komünizmin, biyoloji ve antropoloji bilginleri insanın mutlak olarak bilinemeyeceğini itiraf ettikleri halde, her şeyi bildiği iddiası taşımakta olduğunu ve bireysel varlığı yok ettiğini savunur.<sup>332</sup>

Bireylerin sağlık, barınma ve çalışma hakları konusunda asgari düzeyde bir devlet garantisi altında olmaları, genel servet kaynaklarında (madenler gibi) ve ikinci derecedeki gelir kaynaklarına ferdi mülkiyete, tekelleşmeye izin verilmemesi, toplumun farklı sınıflarının yakınlaşması, servetin iktidar sahibi olmasının engellenmesi gibi unsurlarla sosyalizmin İslam'a benzetildiği konuda Kutub, sosyalizmin materyalist bir felsefeden doğduğunu, toplum yaşamına salt ekonomik cepheden baktığını İslam'ın ise İlahi inanç sistemine dayanan bir sistem olduğunu söyleyerek karşı çıkar. Ayrıca sosyalizm tarihte sadece bir döneme ait bir sistemdir ve İslam'ın temelinde yer alan manevi unsurlardan uzaktır.<sup>333</sup> Dolayısıyla, temelde yer alan farklar aradaki ufak benzerliklerin varlığını değersiz kılmaktadır.

Kutub İslam'ın bir devlet şekli vaaz etmediğini; fakat bununla birlikte idare etme ve yönetmede belirli ilke ve kaideler koyduğunu savunur. Bu kaidelerin fitratlara içkin ve akılların kendi kılavuzluğundan aşkın olduğunu, bu sistemin dışında kalan her nizamın ise tarih boyunca adı ne olursa olsun bir cahiliye olacağını ve bir yerde gelişmişlik gösterirken diğer bir alanda toplumu muhakkak fesada uğratacağını ekler. İlahi otoriteden başka bir kanun koyucunun kabulünün ise şirk olacağı uyarısında bulunur. Onun eserlerindeki ve fikirlerindeki tartışmanın çerçevesi bu görüşleri olmuştur.

## 2.4. DİN

Kelime olarak idare etmek, hükmetmek, yönetmek anlamlarını ifade eden din literatürdeki “deyyan” kelimesiyle aynı kökten gelmektedir; hükmü geçerli olan manasının yanında ise itaat etmek, boyun eğmek anlamları vardır. Bir diğer deyişle din, kişinin bağlandığı ve takip ettiği pratik yoldur ki merkezinde bu bağlanma iradesi vardır. Öyleyse

---

<sup>331</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 467.

<sup>332</sup> Kutub, *Çağdaş Uygarlığın Sorunları ve İslam*, s. 101-120.

<sup>333</sup> a.g.e.

din, bir tarafın hükm diğerinin inkiyat ettiği iki taraflı ilişkiler, prensipler ve kaideler bütünüdür.<sup>334</sup>

On dokuzuncu yüzyılın pozitivist ve evrimci nazariyesi ise dinlerin kaynağındaki metafizik ve İlahi unsurları dışlayarak bilinebilir olana yönelmiş ve dinlerin salt insana dair olan ve sosyal boyutuyla ilgilenmiştir. Durkheim’a göre sosyal olgular ancak sosyal olgularla açıklanabileceğinden din de uluhiyetle tanımlanamaz ve ancak kutsal şeylerle ilgili emir ve yasakların oluşturduğu inanç ve pratiklerin bir araya getirdiği cemaatlerin kolektif değerleriyle anlaşılabilir.<sup>335</sup> Ona göre tüm müesseseler, zihin kategorileri, ahlak ve hukuk prensipleri din kaynaklıdır ki bunun sebebi dinin toplumun özü ve ruhu olmasıdır.<sup>336</sup> Hayatın karmaşasını kanun ve adetlerle düzenlemeye çalışarak insanı dünyaya uyumlu hale getirdiği gibi varoluşsal karmaşayı tevekkül üzerinden bireylerine kabul ettirip onları daha uhrevi bir amaca yönlendiren dinler vardır.<sup>337</sup>

Seyyid Kutub’a göre din ise salt subjektif veya toplumsal bir olgu değildir; fakat aşkın bir varlıktan bireye oradan da toplumsal alana yayılan İlahi bir nizamdır. Dini tecrübenin teorik, pratik ve sosyolojik anlatımı ise tevhid inancının ta kendisindedir. Onun tevhid tanımlaması üç aşamayı içeren bir mahiyettedir: tevhidin bir sözden ibaret olmadığını, ferdin ve toplumun tüm hayatını kapsayan bir nizam olduğunu<sup>338</sup> ve kanun koymak, ahlak ve muamelat gibi hayat nizamına ait bütün meselelerde emir ve idarenin sadece Hz. Allah’ta (a.c) olduğunu ifade eder.<sup>339</sup> Böylelikle, tevhit akidesine sahip olunduktan sonra şariat ve nizamda, edep ve ahlakta, iktisat ve içtimaiyatta da Allah’tan başka bir iradeye yönelmenin şirk olduğunu belirterek <sup>340</sup> dinin teorik tecrübesini pratik tecrübeye aktarır ve akidenin Müslümanları tek bir ilah etrafında topladığını ifade ederek de dinin sosyolojik anlatımına değinir.<sup>341</sup> Nitekim, dinler bir yönüyle ferdi iken bir yönüyle toplumsaldır. Dinî hayat ve olaylar inanç düzeyindeki bireysel alanla ilişkisini aşmakta, dini düşünce, ibadetler, davranışlar, cemaat ve gruplar vasıtasıyla toplumla etkileşime girerek sosyal bir olgu haline gelmektedirler.<sup>342</sup>

<sup>334</sup> İzzet Er, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2008, ss. 18-19.

<sup>335</sup> Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, Sentez, Ankara, 2013, ss. 90-91.

<sup>336</sup> Emilie Durkheim, *Dini Hayatın İbtidai Şekilleri*, çev. İzzet Er, TDV Yayınları, Ankara, 2009, ss. 42-48,

<sup>337</sup> a.g.e

<sup>338</sup> Kutub, (2003), C. IV, s. 42.

<sup>339</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 303.

<sup>340</sup> Kutub, (2003), C. II, ss. 216-217.

<sup>341</sup> Kaldırım, *Kur’an’ın Gölgesindeki Toplum*, s. 45.

<sup>342</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 53.

#### 2.4.1. TOPLUMSAL DEĞİŞİM ve DİN

Her din, bireylerini birtakım belirli sosyal davranışlara yönlendirdiğinden, kalıplaşmış davranış örüntülerine bir motivasyon kaynağı olmakta ve toplumsal değişimlerden de bağımsız kalamamaktadır. Nitekim her toplumsal yapı bu yapıyı teşekkül eden ilişkilerin dinamikleriyle direkt bir etkileşime sahiptir. Din kurumu da toplumsal değişim karşısında üç tavırla bulunur; kutsalla irtibatı sağlarken yeni değerlerin yaratıcısı olmaktan çok kadim değerlerin koruyucusu rolünü üstlenerek muhafazakar bir yapıya bürünen ve dolayısıyla sosyolojik olarak bir istikrar mekanizması görevi gören engelleyici tavrı; idealistlerin Protestanlık-kapitalizm ilişkisinde ortaya çıkardıkları gibi sosyal ve ekonomik değişimin en etkili belirleyicisi olmak suretiyle değişimi takviye eden tavır ve son olarak da sosyal gelişmeyi sağlayıcı veya değişimlere karşı istikrar gösteren etkilerinin yanında kendisinin de bu hareketlerden etkilendiği bir etkileşim tavrıdır.<sup>343</sup> Bunun yanında dinlerin bütünleştirici ve dayanışmayı sağlayıcı istikrar rolü toplumdaki mevcut hale bir güç kazandırırken çatışmacı kurama göre de din ve ideoloji arasındaki bağlardan ötürü din, olana rızayı teşvik ettiğinden bireyleri kendi potansiyellerine yabancılaştırır ve değişime de her zaman mesafelidir.<sup>344</sup>

Özelde İslamiyet de her ne kadar zaman-mekan üstü ve toplum-kültür ötesi algılansa da toplumsal bir olgu olarak içinde yaşadığı tarih, mekan ve toplumdan etkilenmektedir. Doğuşu itibariyle devrimci ve dinamik bir karakter göstererek toplumsal değişimin etkin bir faktörü olmuş; fakat toplumlarda içkinleştikçe gelenekçi, muhafazakar ve durağan bir formda da pratik edilmiştir; fakat özü itibariyle İslamiyet toplumdaki uyum sorunlarını aşmak üzere akla ve sistemli çalışmaya vurgu yapmış, durağanlık sebebi olan karizmatik otoritelerin, ruhban sınıfının, teşekkülünü engellemiş; ancak din konusunda içtihadı kabul ederek dinamizmi teşvik etmiştir.<sup>345</sup> Kutub ise İslam ümmetinin tarih sahnesine çıkışının ne bir evrim ne de bir devrim olarak nitelenebileceğini; onun ancak bir “ortaya koyma” “yoktan var etme” gibi orijinal bir hareket olduğunu ifade etmektedir. Onun yorumuna göre, din sayesinde ortaya çıkan bu ümmet için insana yakışır bir karakter ve kimlik gösterildikten sonra bu faziletli insanlara, bir uygarlık kurma misyonu verilmiştir. Toplum hayatında ve fertlerin vicdanlarında bulunan cahiliye

<sup>343</sup> Kurt, *Din Sosyolojisi*, s. 34.

<sup>344</sup> Niyazi Akyüz ed. İhsan Çapcıoğlu, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, s. 392.

<sup>345</sup> Günay, *Din Sosyolojisi*, ss. 492-496.

değerlerini ve izlerini temizleyerek yeniden doğuş esasına binaen yeni bir düşünce temeli ve bu temelin dayandığı İlahi bir anayasa kazandırılmak istenmiştir.<sup>346</sup>

Tarihi süreç içerisinde inancın özü ve düşünce sisteminin temelinde değişme ve gelişmeler yaşandığını savunan dinler tarihi teorisyenlerine, kendi deyimiyle “Batılı cahil araştırmacılara”, inancın ilk insandan bu yana hep tevhid üzerine indiğini; ancak milletlerin ve kuşakların ihtiyaçlarında, hayatın evreleri ve ilişkilerinde meydana gelen değişimle ayrıntı sayılacak farklılıklar oluştuğunu savunarak karşı çıkar Kutub. Tarihin başlangıcından beri bütün peygamberler aracılığı ile yayılan iman düşüncesinin, özünde değişmezlik ilkesine bağlı olduğunu ifade ederek İslam ile birlikte pratik hükümleri açısından son biçimini alan bu dairenin hayatın akışı ve gelişmesini serbest bıraktığını söyler.<sup>347</sup> Kutub’un ifade ettiğine göre, peygamberler bu şekilde aynı mesajları getirdiği halde ümmetler arasında patlak veren savaşların sebebi, gelişmenin itici gücü olsun diye fitratlarda yaratılmış değişik yetenek ve eğilimlerin hak ya da batıl yolda organize edilen ayrı biçimlerinin mücadelesidir. Bundan ayrı olarak, herkes hidayet ve iman çerçevesi içerisinde farklılıkların ahenkli uyumuna tanık olunabilecekken birtakım görüş ayrılıklarının fitnelerle savaşa kadar ilerlediği de görülmüştür. Yine de bu, tek ve değişmez ilkelerden kopuşla ilgilidir, dinlerin aslı ile beşerin çizdiği yolun arasındaki sapma açısının gittikçe genişlemesi sebebiyledir; kendisinden değil.<sup>348</sup>

Kutub’un İslam tarihi düşüncesi öyledir ki tarihsel süreç içerisinde meydana gelen sapmalar İslam’a atfedilmez, İslam tarihinin kesitleri sayılamaz; çünkü İslam değişmemiş, yeni hükümler edinmemiş ya da helal-haram çizgisini değiştirmemiştir. İnsanlar İslam’dan ayrı düştüğünde zaten onların İslam tarihini temsil etme nitelikleri de kalkmıştır. Bu sebeple, herhangi bir insanın Müslüman olarak yaşama başlama çabası, kendi döneminde/günümüzde İslam’a bağlı olduklarını ileri süren toplumların kaldığı yerden devam edecek değildir; İslam’ın aslını, yozlaşmamış döneminden/günümüzden örneklerle yaşamalıdır.<sup>349</sup> Nitekim tevhid eksenindeki bir hareket bir amel-i salihdir ve amel-i Salih olan her şey mevcut durumdan iyiye doğru bir harekettir. Yani İslam’ın getirdiği dinamizm budur ve toplumsal değişme hususunda bireylerin motivasyon kaynağıdır. Kutub, burada çağın sorunlarını İslam’dan uzak olmakla açıklayan ihyacı fikirlerle mutabık gözükmektedir.

---

<sup>346</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 514.

<sup>347</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 346.

<sup>348</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 452.

<sup>349</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 369.

Bir dini cemaatin ya da grubun dini inançlar ve amellere bağlılığı o dini topluluğun canlılık derecesi, dolayısıyla o dinin aktifliğiyle ilişkilidir ve bu bağlantı oldukça dinamik bir karakter sunmaktadır.<sup>350</sup> Dinin belirli zaman ve şartlarda belirli bir grup ya da toplum tarafından yaşanmasını dolayısıyla yaşanan dini temsil eden dindarlığın tezahürlerini Charles Y. Glock (1919-) beş boyutta inceler. Bu boyutlar birbirinden bağımsız olmadıkları gibi bir boyutta dindar kabul edilebilen bireyin bir diğer boyutta zayıf kalmasının da mümkün olduğunu ifade eder. Buna göre, dindarlığın dini tecrübe boyutu dindar bireyin herhangi bir zamanda dine dair tecrübe ettiği korku, vecd, huşu, mutluluk gibi duygulardır. İnanç boyutu ise dindar bireyin belli inanç ilkelerini ve sistemini kabul etmesidir. İbadet boyutu dindar bireyin yerine getirmesi beklenen dini pratiklerin bütünüdür. Bilgi boyutu inancın temel öğretilerini ve metinlerini kavramasını ve onlara itimat etmesini içerir; yalnız inanç bilginin zorunlu bir sonucu değildir. Bununla birlikte bir etkileme boyutu daha vardır ki bireylerin ne yapmaları gerektiğini ve buna uygun zihniyetlerini inşa eden kurallardır.<sup>351</sup> Kutub'ta dindarlık ise, akışkan kimlikleri arasında varoluşsal sıkıntısı artan modern insana, kendi fitratı ve doğayla uyumundan neşet edecek bir huzur vadeder.<sup>352</sup> Huzur verici bir toplumsal nizam ve hayatın feyz ve bereketi için peygamberlerin rehberlik ettikleri temel kaidelere gereksinim olduğunu, aksi bir durumda ise inanmayanların vicdan azapları içinde emelsiz ve gayesizce yaşayacaklarını ve kendileri gibi beşeri bir akla mahkum olarak özgürlüklerinden oldukça uzakta kalacaklarını savunur.<sup>353</sup> Dine ve dindarlığa daveti temellendirdiği bir yol da budur. Zira Kutub'un toplumla ilgili görüşlerini İslami prensiplere göre şekillendirdiğinden ve modern ya da ilkel olarak adlandırılan toplumların maddi ve manevi tüm değerlerini kapsayıcı bir cahiliye/ hakimiye ayırımı yaptığından daha önce bahsetmiştik.

Kur'an-ı Kerim "Bir toplum kendinde olanı değiştirmedikçe Allah onları değiştirmez" ( el- Enfal 8/53, el- Ra'd 13/11) ayetiyle toplumsal değişimin iradesini topluma, dolayısıyla insana bırakmıştır. Seyyid Kutub da İslam inanç esaslarının mutlak surette pratiğe dökülmesinin gerektiğini, inananların iman ettikten sonra bireysel yaşamlarından yeryüzünün ıslahına kadar uzanan geniş bir spektrumda aktif bir niyet ve kararlı bir gayretle İslami nizamı yerleştirme sorumluluğu altında olduklarını belirterek dinin böyle bir bütünü ifade ettiğini vurgular. İlahi metodun bizden istediği tarzdaki

<sup>350</sup> Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 55.

<sup>351</sup> Charles Y. Glock, "Dindarlığın Boyutları Üzerine", (der.) Yasin Aktay-M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, Vadi, Ankara, 2007, ss. 252-254.

<sup>352</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 24.

<sup>353</sup> Kutub, (2003), C. VI, ss. 273-280.

yaşamımızı, zorla ve baskı ile alıkoyan pratiği değiştirmek görevimizdir; amacımız her şeyden önce vicdanımızın derinliklerine sinen cahiliye toplumunun baskılarını değiştirmektir.<sup>354</sup>

Bir İslam toplumunun kurulabilmesi için bugün insanlığın mahrum olduğu şey evrimleşmiş bir İslam Hukuku değildir. İnsanlığın bu alandaki en büyük eksikliği İslam'ı bütünüyle kabul etmekle ilgilidir. İslam fıkhnın evrimleşebilmesi için buna elverişli toprağı bulması gerekir. Bu toprak ise İslam toplumundan başkası değildir.<sup>355</sup>

İslam'ın ilk görevi, yeryüzünün dört bir yanında bulunan egemen cahili tasavvurlarla veya cahili şartlarla barış yapmak değildir. İslam, hem tasavvur aşısından hem de bu tasavvurdan fıskıran şartlar açısından cahiliye ile birlikte ortalama ve yarım çözümleri kabul etmez. Ya o ya da bu.<sup>356</sup>

Kutub, dinin hayat nizamı için bir metod olduğunu, bunun yaşamdaki yansımasının ise ancak insanların bu yöndeki gayret ve gücü ile mümkün olabileceğini söyler. Dönemindeki/günümüzdeki Müslümanların ise Allah'ın insanlar için koymuş olduğu kurallar ile bunların toplumdaki uygulanış biçimini birbirinden ayırıp dinin, kaynaklarda kayıt altına alınmış kaidelerinden kendi başına bir gelişme sağlamasını beklediklerini ifade eder. Din harikalar beklentisinin bir kaynağı değil insan fıtratının yok olmaksızın sürekli bir biçimde aktif olmasını ve gelişmesini isteyen bir metottur. Kutub, dini temsil edecek kimseler onu hayatlarının temel gayesi edinmezlerse dinin, sırf Allah tarafından indirilmiş olması sebebiyle pratikte uygulama alanı bulamayacağını söyler. Bu düşünceye Uhud Savaşını örnek verir ki orada pratik yöntemlere başvurmada gösterdikleri bir eksiklik sadece Müslüman olmalarından ötürü İslam ordusundan engellenmemiş ve Müslümanlar daha sonra birçok ders alacakları bu hadisede ciddi kayıplar vermiştir.<sup>357</sup> İlahi metodun bu şekilde gerçekleşmesi ve insanların çabalarına bağlı kılınmasında insanların hayatlarını düzene alıcı, onları uyarıcı bir fayda olduğunu söyler Kutub. Nitekim, sürekli bir İlahi düzeltmeyi tecrübe etmenin, doğru yoldan sapılan herhangi bir olayda bundan ötürü bir zorluğa girmemenin, imtihan ve musibetlerle karşılaşmamanın insanoğlunun kendi gücünü ve amacını, kendi realitesini kavramasını engelleyeceğini savunur.<sup>358</sup>

<sup>354</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler*, s. 25.

<sup>355</sup> Kutub, *İslam ve Medeniyetin Problemi*, s. 184.

<sup>356</sup> Kutub, *Yoldaki İşaretler*, s. 145.

<sup>357</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 267.

<sup>358</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 268.



Dinlerin sosyal hayatla ilişkilerinde Tanrı inancının etkisi büyüktür; fakat toplumların sosyal sitemlerini düzenlemede rasyonalite ve bilim, Tanrı müdahalesinden daha çok önemsenmiş olursa dinden müstağni atfedilmiş, hatta ona muhalif bir sosyal hayat kurulur.<sup>359</sup> Bununla birlikte insanların niçin dindar olduklarını din sosyolojisi literatüründe yoksunluk, sosyalleşme, rasyonel seçim ve anlam ve aidiyet arayışı kuramları açıklamaktadır. Yoksunluk kuramına göre din mali yoksunluk; toplumda iyi ve arzu edilen özelliklere ulaşmada yaşanan problemler ve yalnızlık, tecrit gibi sosyal yoksunluk; hastalık ve diğer fiziki engeller nedeniyle organizmal yoksunluk; bireysel değer sistemiyle toplumdaki değer anlayışı arasındaki çatışmadan neticelenen ahlaki yoksunluk ve son olarak da bireyin dünyaya uyumunu sağlayacak onu kendisinin bir üyesi yapacak olan bütünleşmenin eksikliği anlamına gelen psikolojik yoksunluk karşısında bir telafi mekanizmasıdır. Bu durumlardan ötürü tatminsizlik yaşayan bireyler kendi kötü durumlarını düzeltmek ve saygınlık, varlık kazanmak için dine yönelirler.

Sosyalleşme kuramı ise dindarlığı, dindar ailelerin kendilerini yeniden üretimi şeklinde açıklamaktadır. Buna göre sosyal pozisyonları gereği kendilerinden performe etmesi beklenen rolleri içselleştiren bireyler dini bir çevrede dinsel inanç, tutum ve davranışları öğrenerek yetişmektedir. Rasyonel seçim kuramı ise bireylerin içinde bulundukları durumları rasyonel bir şekilde değerlendirmesi ve kendileri için ödül ve fayda hususunda mümkün olabilecek en iyi alternatifi tercih etmeleri şeklinde açıklar dindarlık olgusunu. Ebedi hayat arzusu bu kar zarar hesabında önemli bir yere sahiptir. Anlam ve aidiyet arayışı olarak dindarlık ise bireylerin tatmin olacakları bir anlam dünyası ve bu dünyaya olan yaygın inancın etrafında örgütlenen diğer insanlarla bütünleşme çabasını ifade eder.<sup>360</sup> Kutub içinse din, klasik İslam kaynaklarının ifade ettiği gibi fitridir ve onun yerini hiçbir şey dolduramamaktadır.

## 2.5. EKONOMİ

Üretim faaliyeti toplumsal yaşamın temel pratiğidir ve insanları birbirine bağlar. Bu aynı zamanda ekonomin de temelidir. İnsanın doğa ile ilişkisinde ve üretiminde tek başına sağlayamadığı başarı toplumsal, ortak bir çabada bulanabildiğinden tarihsel süreçte insanlar toplu yaşamayı tercih etmiş, ihtiyaçlarını karşılamak için yaptıkları aletlerle ve yapılacak işleri örgütlemeleriyle iş bölümüne geçmişlerdir. Doğa ile uyum sağlanmış ve

<sup>359</sup> Er, *Din Sosyolojisi*, s. 141.

<sup>360</sup> Inger Furseth-Pal Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş- Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, çev.İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2011, s. 204.

üretim faaliyeti çevresinde ortaya çıkan ilişkiler üretim ilişkilerini oluşturmuştur.<sup>361</sup> Bu ilişkiler ise toplumsal yapıyı, değişimi ve teknolojiyi anlamak için de anahtar konumda olmuştur; nitekim ekonomi toplumun diğer kurumlarıyla karşılıklı etkileşim içindedir. Her ne kadar bu etkileme ve etkilenme biçimlerini farklı kuramlar farklı şekilde açıklasa da Marksistler genel olarak bir toplumsal alt yapı olarak ekonominin aile, siyaset, din ve eğitim üst yapılarını belirlediğini savunur. Bunun tam aksini ise Weber iddia etmektedir; üst yapılar alt yapıdaki ilişkiyi belirleyebilmektedir. Nitekim kapitalizmi doğurduğunu söylediği Protestan ahlakı Weber'in bu konudaki düşüncelerini yansıtmaktadır.<sup>362</sup>

Geleneksel toplumdan modern topluma geçiş sürecinde toplumsal üretim, mülkiyet ilişkileri, paylaşım ve tüketim alışkanlıkları gibi iktisadi faaliyetleri ve bunların toplumsal sonuçlarını anlama çabalarının etrafında şekillenen iktisat sosyolojisi sanayileşme, kentleşme, rasyonalizasyon ve kalkınma gibi kavramları kullanmıştır. Endüstri toplumunun olumsuzluklarını, işgücünün sosyal durumunu ve iş ortamını iyileştirmek amacıyla çeşitli araştırmalar yapılan bu sahada sosyal muhafazakar görüş, endüstri toplumunun sorunlarını toplumsal değişimin bir sonucu olarak değil ahlak kurallarının bozulmasının bir sonucu olarak değerlendirmektedir. Liberal akım ise piyasa sistemin unsurlarını veri olarak alıp bundan sapan gelişmeleri düzeltmeye çalışmakta ve sosyalist akım da toplumsal sorunların nedenini endüstri toplumunun yapısında arayarak nihayetinde sosyalist bir yapılanma örgütlemek istemektedir.<sup>363</sup>

Simmel toplumların zenginliğini o toplumun toplumsal düzeydeki iş bölümüne, dolayısıyla mesleki uzmanlaşma seviyesine dayanan üretim gücüne bağlamaktadır. Bireysel yeteneklere bu sebeple engel olunmamasını ve insanların bu farklı yetenekleri sonucu ürettikleri şeyleri rahatça değiş tokuş yapabilecekleri alanların yani serbest ticaret bölgelerinin oluşturulmasını savunmuştur. Bununla birlikte Simmel paranın kültürel etkilerini incelemiştir. Para ekonomisinin bireyin dünyayı algılamasına ve objektif kültüre etkisini ortaya koymuş ve parayı sosyal olgularla ilişkilendirmiştir. “Paranın Efsanesi” adlı eserinde Simmel insanların objeler gibi değerler oluşturduklarını ve kendilerini bu objelerden ayırdıklarını; fakat daha sonra tekrar bunlarla aralarındaki mesafeyi kapatmak istediklerini anlatır. Buna göre, para hem üretilen bu nesneye uzaklığın sebebi hem o mesafenin kapanabilmesindeki araçtır. Para, bu nedenle günden güne toplum içinde önem

---

<sup>361</sup> Şinasi Öztürk, “İktisad Sosyolojisi”, *Sosyolojiye Giriş*, (ed.) Muammer Tuna, Detay Yayınları, Ankara, 202, ss. 299-300.

<sup>362</sup> Kurt, *Din Sosyolojisi*, s. 38.

<sup>363</sup> Hüsnü Erkan, *Ekonomi Sosyolojisi*, Barış Yayınları, İzmir, 2000, s. 7.

kazanırken bireyler olumsuzluklara ve umutsuzluklara sürüklenmektedir. Simmel'e göre kar anlayışı modern toplum ideolojisinin temelidir ve toplumsal ilişkileri buna göre yapılanmıştır; ancak para aynı zamanda kişinin insancıl özelliklerinin ortadan kalkmasına yol açan şeydir.<sup>364</sup>

### 2.5.1. MÜLKİYET ve DEVLET

Seyyid Kutub yeryüzünde iki ekonomik düzen olduğunu söylemektedir; düşüncede, hedef ve gayede buluşmayan, temelde birleşmeyen ve sonuçta uyuşmayan İslam ve faiz düzeni. Kutub'un aktarımına göre İslam iktisat sistemi bütün alanlarında olduğu gibi Allah'ın uluhiyetini ve beşeriyetin ubudiyetini referans almaktadır.<sup>365</sup> Allah insanları onlardan aldıkları bir söze ve şarta bağlı olarak yeryüzünün halifesi kılmış, kuvvet, enerji ve rızık kaynaklarını emaneten kendisine bırakmıştır; mutlak ortaklık anlamına gelmeden; fakat sınırlı ve özel mülkiyet haklarına riayet edilecek şekilde hem de bundan diğerlerini faydalandıracak şekilde bir yardımlaşmayı telkin etmiştir. Kutub'a göre herhangi bir mal önce toplumun malıdır. Allah bunu toplumun ayakta kalması için bağışlamıştır; öyleyse toplum bunlardan en güzel şekilde yararlanmalıdır. Malı elinde tutan kişi ancak onun tasarruf ve idaresinde yetkinlik hakkına sahiptir diyen Kutub, bütün hak ve kayıtlarıyla özel mülkiyeti bu temellere oturtur. Ayetlerle korunmaya alınmış bir farz olan mirasın ise malın adil bölüşümünü sağlayan bir sistem olduğunu, devlet müdahalesine gerek kalmadan, fitri duygularla birbirine bağlı olan aile fertlerinin gönüllerini hoş edecek ve servetin tekelleşmesine engel olacak şekilde bir paylaşımı sağlayan eksiksiz kurulmuş bir sistem olduğunu ifade eder.<sup>366</sup>

Bununla birlikte her bireyin kendi gücü ve yeteneğine göre çalışmasının İslam düşüncesinde zorunlu tutulduğunu ifade eden Kutub, İslam'ın bireylerin kendi kazançlarını artırırken başkalarına zarar vermeyecek yollar benimsemelerini, başkalarına meşru kazançlarında engel olmamalarını ve rızıkın kullar arasında dolaşımını aksatmamalarını tavsiye ettiğini vurgular. İslam'ın niyet ve amelde temizliği; araç ve amaçlarda nezaketi gerekli kılarken bireyin vicdanını, ahlakını, toplumun da hayatını ve düzenini ifsat etmeyecek kazanç yollarına yönlendirme yaptığını, bu sebeple de mal ve servetin ölçsüz artışına kayıtlar koyduğunu belirtir.<sup>367</sup> Buna mukabil, Kutub, faizin, imanın Allah ile beşer

<sup>364</sup> Aktaran. Öztürk, *Sosyolojiye Giriş*, ss. 304-307.

<sup>365</sup> Kutub, *Çağdaş Uygarlığın Sorunları ve İslam*, ss. 101-121.

<sup>366</sup> Kutub, (2003), C. II, ss. 357-376.

<sup>367</sup> Kutub, (2003), C. I, ss. 502-504.

hayatı arasındaki hükmünü yok sayan; sadakanın hoşgörü, arınma, yardımlaşma ve dayanışma özelliklerine karşı cimrilik, bencillik ve bireyselliği yayan; kolaylaştırıcı borç kültürünün hilafına borçlunun sömürüldüğü bir sistem teşekkül ettiğini savunur. Allah u Teala'ya karşı bir sorumluluk taşınmadığını iddia eden faiz sisteminin insanlara amaç olarak mal biriktirmeyi ve dilediği maddi kaynaklardan yararlanmayı sunduğunu ve insanların da bu çerçevede menfaatleri uğruna sınırsızca davrandıklarını, belirli bir hukuk sistemi oluşturmuşlarsa da bunun ancak kendi nimetlerinin zevalini engelleyecek ve kazanma yollarını meşrulaştıracak şekilde formüle edildiğini ifade eder. Kutub, bu durumun fert, toplum ve devlet üzerinde ahlaki, ruhsal ve sinirsel çöküntü meydana getirdiğini; ekonominin bu şeklinin genel refahını engellediğini; servetin belirli bir azınlık elinde tekelleştiğini; fertlerden hükümetlere, devletlere kadar birçok kalemin borçlandırıldığını ve bu sebeple kapital sahiplerinin para aracılığıyla kendi iktidarlarını yerleştirdiğini iddia etmektedir.<sup>368</sup>

Kutub'a göre İslam'ın mali politikası ise şu esaslara dayanır; öncelikle mal ve sermaye sirkülasyonunun küçük bir azınlık çevresinde kalmasını ve toplumun geri kalanına ulaşmamasını reddeder. Bu sebeple İslam servetin dağıtımında gerekli düzenlemelerin yapılabilmesi için şahsi mülkiyeti şartlar ve durumlara göre devletin hüküm ve kararına tabi kılmaktadır. İkinci prensip Mesalih-i Mürsele, hakkında kesin ifadeler bulunmayan umumi menfaatlere ilişkindir. Esasen, devletin yalnızca vergi yoluyla değil özel mülkiyetten de ihtiyacı nispetinde toplumun umumi faydasına olacak şekilde karşılıksız paylar alması hakkı anlamına gelmektedir. Üçüncü prensip Sedd-i zerayi yani vesileleri ortadan kaldırmak anlamına gelir. İslam'da harama götüren yollar da haram kabul edilmektedir; bu sebeple servet dağılımındaki düzensizliğe yol açan sebepler tespit edilir ve devlet bunları ortadan kaldırmakla görevlendirilmiştir, zira bu konudaki bir adaletsizlik ferdi düzeyden cemaatlara yayılan bir kin ve düşmanlığa sebep olarak vatanın istikrarı ve emniyeti için gerekli güç ve bütünlükten düşmesiyle sonuçlanabilmektedir. Dördüncü prensip; olarak faizin haram oluşundan bahseder Kutub. Sermayenin kendi başına kar getirmesinin emek ve ücret arasındaki dengeyi bozduğunu sömürgeci zihniyete temel teşkil ettiğini söyler. Beşinci prensip; ihtikarın haram olmasıdır, yani İslam mal ve ürünlere duyulan ihtiyaca karşı bunların üretiminin imtiyazlı üreticiler elinde tekelleştirilmesidir. Yapılan işin güzelliği, kalitesi ve liyakatinden doğal olarak oluşan değil müstebid bir kuvvetin zorlamasından ötürü planlanan bir tekelleşme pratiğidir. İslam su, mera, otlak,

---

<sup>368</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 505.

ateş, maden (tartışmalı) gibi umumi kaynakların mülkiyet hakkını devlete tanımıştır; bunlar şahsileştirilemezdir. Umumi servetin parçasıdır. Altıncı prensip; israfın haram kılınmasıdır. Mal ve mülkün müsrif kimselerin elinde olması ahlaki yozlaşmalar yanında kaynakların bilinçsizce tüketilmesine sebep olurken toplum içerisinde yaşam standartlarının arasının açılmasıyla cemiyet birliğini tehdit etmektedir. Vesileleri ortadan kaldırma prensibine göre israf da bu sebeplerden ötürü haram kılınmıştır. Yedinci prensip; biriktirme stok yapmanın haram oluşudur. Bu mal ve ürünlerin tedavülden toplanıp daha yüksek meblağlara satılacağı derin ihtiyaçlar orta çıkana kadar mali, iktisadi ve ticari dengeyi alt üst edecek şekilde bekletmektir. Malın ve ürünlerin bu şekilde hapsedilmesi ya da biriktirilmesi, dağılıma sürülmemesi onlara duyulan ihtiyaçlardan dolayı harama götürecek yöntem ve çözümler oluşturabileceğinden reddedilmiştir. Sekizinci prensip; İslam'ın devlete tanıdığı “temellük sebeplerini araştırma hakkıdır”. Buna göre doğru ve meşru bir kaynaktan beslenmeyen servet İslam toplumu içinde bir fitne unsuru olarak kabul edilmektedir. Son prensip ise zekattır.<sup>369</sup>

Kutub'a göre İslam'ın ekonomi sisteminde bireyler öncelikle mülkün sahibinin Allah olduğunu bilirler ve bu şekilde kulluklarını ifade ederken hem kendilerinin hem de toplumlarının yararını gözetmiş olurlar; çünkü İlâhi sistem birey ve toplum arasında mutlak bir adalet sistemi vaaz etmiştir. İslam bu hedeflerini gerçekleştirmek için yasama ve yönlendirme esaslarını takip etmiştir. Buna göre, ilerleme ve tekamülün yolu hem bireylerin vicdanında hem hukuk ilkelerinde salih bir toplumu gerçekleştirmeye uygun şekilde kurulmaktadır. İslam, liberalist sistemlerle toplumcu sistemler arasında kendine özgün bir iktisat sistemi sunmaktadır; bedeninin hesabına ruhu ruhun hesabına da bedeni ezmeyerek birey için toplumu toplum için de bireyi gözden çıkarmamaktadır. Toplum içerisinde bireye mülkiyet hakkı tanıdığı gibi bunun toplumun çıkarından ayrı düşmesine de müsaade etmeyerek kapitalizmdeki gibi imtiyazlı azınlığın menfaatleri için toplumu sömürebileceği sınırsız özgürlük alanını tanımamakta ve komünizm ya da sosyalizmdeki gibi ferdin doğal eğilimlerine de gem vurarak iradesini yok etmez.<sup>370</sup> Bireylerin eşit koşullar altında kendi yeteneklerine göre verdikleri emeğe binaen yükselebilmeleri ve kazanç sağlamaları yasal güvence altına alınır. Bununla birlikte, Kutub'a göre, İslam devletinde yaşayan her vatandaşın hayat ve hayatını korumaya yönelik gerekli olan tüm temel ihtiyaçları devletin güvencesi altındadır. altına alınmıştır; öyle ki bu süreç bireylerin

<sup>369</sup> Seyyid Kutub, *Cihan Sulhu ve İslam*, çev. Bekir Sadak, Çağaloğlu Yayınları, İstanbul, ss. 142-153.

<sup>370</sup> Kutub, *İslam Kapitalizm Çatışması*, s. 162.

daha doğmadan önce ailelerine sağlanan imkanlar ve güvenceler yoluyla başlatılmıştır.<sup>371</sup> Ferdin yemesi, içmesi, giyinmesi, barınması gibi zaruri ihtiyaçlarının temini bireyin devlet üzerindeki hakkıdır.<sup>372</sup>

Kutub'a göre bireylere, çalışmaya gücü yettiği takdirde kendisine çalışma imkanlarının sunulması, nasıl çalışacağı konusunda eğitilmesi, çalışma şartlarının kolay hale getirilmesi ve iş- araç gereç ihtiyaçlarının tedarik edilmesi de devletin görevidir. Kişinin çalışmaya el veren konumda olmaması gibi bir durumda ise ya ailesinde maddi imkanı olan kimselerin şer'an helal olan nafakaları, ya sosyal çevrenin infakları ya da Müslümanların hazinesi anlamına gelen beyt'ul maldaki zekattaki payı ile destek sağlanır. Devlet hazinesinde yeteri miktarda zekat bulunmaz ise İslami hükümleri bütünüyle uygulayan devletin zenginlerin mallarından tasarruf ederek muhtaçların ihtiyaçlarını gidermesi hakkı olduğundan, bireyler mağdur bırakılmaz. Tabi ki burada devletin zaruret sınırlarını aşmaması ve helal yoldan sağlanan özel mülkün haklarını çiğnememelidir.<sup>373</sup>

Mülk sahibinin Allah onda emaneten tasarruf hakkı bulunanın ise insanlar olduğu İslam iktisat sisteminde çalışmak ve emek karşılığında ücret almak en temel haktır; bununla birlikte çalışmak yeryüzünü imar etmenin, topluma fayda sağlamanın, benliği ve vicdanı temiz tutmanın ana yoludur. Kutub, burada rızık kazanma yollarını avcılık; mevat (sahipsiz, işletilmeyen) araziye işletmek ki üç yıl içerisinde işlenmezse mülkiyetten düşmektedir; madenleri işletmek (temlik yolu ile değil), hammaddeyi işlemek; ticaret yapmak; ücret karşılığı başkasının işinde çalışmak ki burada emek ve ücret dengesi önemlidir; savaşlarda ganimet kazanmak; devlet başkanının Beytül'l-Mal'e ait mülklerden yaptığı iktalar; zihni ve bedeni her çeşit çalışma; miras ve zekat olarak sıralar.<sup>374</sup> Devletin mülkiyete ve ekonomiye müdahalesi konusunda ise Kutub devletin su, mera, ateş, madenler, petrol gibi kaynakları kamu hizmetleri kapsamında kendinde tutma; iktisadi hayatı da şer'i kanunlar sınırlarında tutabilmek adına denetleyici haklarının olduğunu ifade eder. Devlet, zaruret halinde özel mülkiyete, devletleştirme ve müsadere amacıyla değil karşılığını vererek, ihtiyaç duyulduğu kadar el koyma hakkına da sahiptir. Ayrıca mülkiyetin taziminde de baş aktör devlettir.<sup>375</sup>

Bununla birlikte Kutub toplumda gayri meşru mal dolaşım biçimleri olduğunu söyler. Buna göre, aldatma, rüşvet, kumar, temel ihtiyaç malzemelerini pahalı tutmak için

<sup>371</sup> Kutub, *İslam Kapitalizm Çatışması*, s. 68.

<sup>372</sup>

<sup>373</sup> Kutub, (2003), C. III, ss. 245-246.

<sup>374</sup>

<sup>375</sup>

stoklamak gibi yolların içine en başta faiz gelmektedir ve ticaretten tamamen farklıdır. Öyle ki ticaret üretici ve tüketici arasında köprü görevi gören bir aracılık hizmetidir. Her iki tarafın da yarar sağladığı kar ve zarara açık bir sistemdir. Faiz ise bunun aksidir. Üretim girdilerine eklenen faiz sanayinin sırtına yük olurken üretim maliyetlerine eklediği ilave fonlarla da ticaret sektörünün ve tüketicinin üzerine yük olmaktadır. Kutub bir toplumda bu gibi yöntemlerle insanların birbirlerinin malını gasp etmesi yaygınlaşırsa ırz, güven, vicdan, ahlak ve din gibi katiyetle ticaret metayı olamayacak şeylerin satışa çıkacağını ki gerek eski gerek günümüzdeki cahiliyenin pazar ve pazarlıklarında bu türlü kirli yöntemlerin görüldüğünü ve görülmeye devam ettiğini ifade etmektedir.<sup>376</sup>

Kutub'a göre, İslam ve faiz sistemi her ne kadar fetvasını veren din adamları bulunsa da bir arada süremeyecek iki sistemdir; biri diğerine muhakkak galebe çalacaktır. Faiz sistemi yalnız iktisadi değil sosyal alanda da krizler çıkarmaktadır, buna mukabil İslam'da ahlaki düzen ve pratik alan arasındaki ilişki insanın yeryüzündeki hilafet sözleşmesine bağlı olduğu için İslami bir iktisat ahlakı belirlemektedir. Bu düzen faize gerek kalmayacak şekilde kendini kurarken bankalar, şirketler benzeri modern kurumların faizden arındırılmış işlevlerine devamını salık vermektedir. Müslümanlara burada düşen ise Allah'ın kaide ve kurallarının dışında bir gelişme, ferahlık ve sekinetin olamayacağına kesin bir inanç ve kendi işletmelerinde aksi dayatmalara karşı sebatkar bir reddiyedir. Bu özellikle dünya ekonomisinin faizsiz bir düzenin haricinde yaşayamayacağı tezine karşı Allah'ın insanlık için dilediği ve fiilen uygulanmış bir ekonomik sisteminin varlığına ve dahi gölgesinde olgun ve yüce bir sosyoekonomik düzenin kurulacağına inanmakta gösterilmesi gereken kararlılıktır.<sup>377</sup>

### **2.5.2. SOSYAL ADALET, LÜKS ve İSRAF**

Kutub günümüzün en yaygın sistemi kapitalizmin ferdi hürriyet ve ferdi menfaat üzerine kurulduğunu, bunda sınır tanımadığını ve iktisadi hayatta son haddine ulaştığını söyler; artık toplumda kişisel isteklerin, arzuların ve refah çabalarının; değerler, ahlak ve toplumsal iyiliğin yerine geçtiğini iddia eder. Sınırsız bir tüketimden kar etmek için ahlaki bir inhilalle gelen kapitalizmin bireyleri ve toplumları her türlü dini düşünceden mutlak surette uzak tuttuğunu ifade eder. Kutub'un anlatımıyla faiz sistemi sermaye sahipleri ve işçilerin sürekli çatışmasına dayanır. Öyle ki faizci kar marjını yükseltmek için sanayi ve

---

<sup>376</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 440.

<sup>377</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 509.

ticaret alanındaki ihtiyacı piyasadan parayı çekmek suretiyle arttırır; fiyatlar yükselir ve milyonlarca çalışan kısılan para hacminden ötürü darboğaza giren ve üretimi düşürmek zorunda kalan işletmelerden tek tek ya da topluca çıkarılmaya başlar. Bununla birlikte toplumda alım gücü de düşer. Talebin azaldığı bu durumlarda faizciler kar oranlarını düşürerek aslında sanayicileri ve ticaret erbabını etraflarında toplarlar ve esasında yine kar etmiş olurlar. Uluslararası piyasada da zaman zaman bu sebeple konjonktürel krizler meydana getirilmektedir. Üreticiler borçlandıkları miktarları tüketicilerden tahsil ettiklerinden, bu devletin vergi yükleriyle de olabilir, fertler ağır ödemelerden özgürleşememekte, savunulduğu gibi kazançlarında bağımsız olamamaktadırlar.<sup>378</sup>

Kutub'a göre, faize dayanan sistemde varlıkların ve kazançların arttırılması için insanların ve toplumların zafiyet, savurganlık ve israf içinde olmalarını sağlayacak şekilde sosyal, siyasi ve kültürel manipölasyonlar yapılmakta, bireyler ve toplumlar ahlaki ve dinsel kaidelerden bağımsızlaştırırken salt tüketime endekslenmektedirler. Nitekim faizle borçlanan sermaye hem faizini ödemek hem borçlarını yararlandırmak için kârını garantiye almalıdır; açık saçık filmler, gazeteler, oyun yerleri, kumarhaneler, gazinolar vs bu çabaların sonuçlarıdır. Kutub bunun yeryüzünün her tarafında görülen bir manzara olduğunu söylemektedir.<sup>379</sup>

Sosyal adalet kavramını ise İslam'ın mali sistemi olmaktan daha fazla bir anlamda, maddi ve manevi değerleri içerecek şekilde kullandığını ifade eden Kutub<sup>380</sup>, onun sosyalizmden farklı olduğunu, Müslümanların sosyalizmin vaadettiklerinden daha fazlasını kendi dinlerinde bulacaklarını savunur. Sosyal adaletin tesisi için komünizm gölgesinde mücadele veren Müslümanların olduğunu belirten Kutub bu kimselerin ya davalarında samimi olmadıklarını ya da dinlerini küçük gördüklerini ifade eder ve sosyal adaletin yalnızca Müslümanları değil onlarla aynı toprak üzerinde yaşayan farklı dil, din ve ırktan insanları da kapsadığını söyler. Mülkiyet ve servet dağılımındaki, emek ve ücret ilişkisindeki dengesizlikler, verim problemleri gibi sorunlara İslam'ın vereceği cevabın tam anlamıyla İslami bir düzene geçilmesi olduğunu ifade eden Kutub, bu sorunların zaten İslam'ın vicdanlara kapatılması, hayatın pratik alanından uzaklaştırılmasıyla ortaya çıktığını savunur.<sup>381</sup>

---

<sup>378</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 507.

<sup>379</sup> Kutub, (2003), C. I, ss. 506-508.

<sup>380</sup> Kutub, *Sosyal Adalet*, s. 11.

<sup>381</sup> Kutub, *İslam Kapitalizm Çatışması*, ss. 81-89.



Komünizm ve sosyalizmin sosyal adalet vurgusunun bireyleri cazibesine topladığını söyleyen Kutub, bu sistemlerin insana sadece maddi ihtiyaçları açısından baktığını, sınıfsal çatışmaları zaten beslediğini ifade eder. Buna mukabil İslam'ın sosyal adalet prensipleri yoksulluğun yer aldığı bir tabloda lüks ve israf içinde olanların varlığını kabul etmemekte, çalışma saatlerini de ne zarara uğramak ne de zarar vermek kaidesince düzenlemektedir.<sup>382</sup>

Kutub esasında İslam sosyal adaletinin sahih bir şekilde anlaşılması için İslam'ın evren, hayat ve insana dair tasavvurunu anlamak gerektiğini ifade eder. Yalnız bunu İbn Sina, İbn Rüşd gibi Müslüman filozofların Yunan felsefesiyle karışmış nazariyelerinden değil bizatihi Kur'an-ı Kerim, sünnet ve İslami gelenekten öğrenilebileceğini savunur. Kutub'a göre sosyal adalet mutlak bir vicdan özgürlüğü, mükemmel bir insani eşitlik ve sosyal dayanışmaya dayanmaktadır<sup>383</sup>; örneğin bu konuda kapitalizm topluma yaydığı iktisadi dengesizliklerden ötürü bireylerin bilinç ve karakterlerinde de çöküşe, hedonizme ve ahlaksızlığa sebep olmuştur. Kutub'un iktisat ile ahlak arasında önemli bir bağ kurduğu açıktır ve iktisadi gelişmenin asıl sebebinin Allah u Teala'ya inanç olduğunu savunur. Öyle ki günümüz medeniyeti inanç ile hayatı şariat ve sosyal münasebetleri birbirinden ayırmakta ve inanç ve ibadet alanındaki hakimiyeti Allah u Teala'ya bırakırken sosyal düzen ve ilişkilerde hüküm ve otoriteyi beşeri nazariyelere bırakmaktadır. Kutub bu uygulamanın yaygın olduğu döneminin/günümüz toplumlarının helak edilmiş Meyden halkından bile daha cahil olduğunu söylemektedir. Nitekim o, iktisadi ilişkilerin yaratıcı-insan çevresinde düşünülmesi taraftarıdır.<sup>384</sup> İslam'dan sonra cahili düzenlerde ısrar ederek mürted olmuş diye nitelendirdiği döneminin/günümüz toplumlarından İsveç, Amerika ve Rusya üzerine verdiği örneklerle buralarda milli gelirin ve toplumsal yaşam standartlarının yüksekliğinden; ancak psikolojik hastalıklar ve sinirse bunalımlarla birlikte görülen yüksek intihar oranlarından da bahsetmektedir.<sup>385</sup> İsveç'in boşanma istatistiklerindeki yüksek değerlerinin döneminin/günümüzün maddi refah ile sosyal bağların güçlülüğü arasındaki ters orantısını yansıtır düzeyde olduğu yorumuyla sunmaktadır.<sup>386</sup> Nihayetinde, Kutub'a göre iktisadi ve içtimai huzur ancak İslam'ın sosyal adaleti ile mümkündür.

Bir toplumun yalnız Allah u Teala'ya bağlı olması o toplumda ferahlık, refah, gelişme ve güzel geçim sağlar, düşüncesindedir Kutub; çalışma ve ücret dengesi adaletli olur. Eğer bir toplumda refah yoksa o toplumda hala Allah u Teala'ya iman esası yerleşmemiş

<sup>382</sup> Kutub, *İslam ve Kapitalizm Çatışması*, s. 64.

<sup>383</sup> Kutub, *İslam'da Sosyal Adalet*, s. 53.

<sup>384</sup> Kaldırım, *Kur'an'ın Gölgesindeki Toplum*, s. 105.

<sup>385</sup> Kutub, (2003), C. I, s. 336.

<sup>386</sup> Kutub, (2003), C. II, ss. 430-431.

demektir.<sup>387</sup> Kutub burada Arap cahiliyesinin insanlarını örnek verir. Onlar savaş ve üretimdeki pratik değerlerine göre değerlendirdiğinden miras hususunda kadınları ve yetimleri mağdur ediyordu; onları sistemin elinden kurtaran ise insana insanlık değerleriyle yaklaşan İslamiyetti. İslam bu hususta en fitri ve derin olacak şekilde aile ve akraba arasındaki dayanışmayı teşvik etmiş, bunlar yetersiz kaldığında yerel topluma görev biçmiş, buradaki bir eksikliği tamamlamak içinse devleti zorunlu tutmuştur.<sup>388</sup> Kutub miras hususunda İslam'ın şu temel ilkeleri getirdiğini savunur; miras Allah tarafından farz kılınmış ve bölüştürülmüştür. Dolayısıyla hem İlahi otoriteye itaati hem mirasın aile içindeki bütünlüğü ve birliği ortaya çıkaran bir yanı vardır. Bununla birlikte, miras sistemi servetin genç kuşakla bölüşülmesini sağlarken tekelleşmeyi de önlemektedir.<sup>389</sup> Kutub'a göre İslam fertler arasındaki mali ilişkileri dürüstlük esasıyla güvenceye alır. Kadınların da mülk edinme ve kazanma hakları olduğunu vaaz eder. Kutub'a göre insanlar malları çoğaltıp arttırabildikleri, tasarruf ve idaresinde yetkinlik gösterebildikleri sürece hem kendilerine hem de topluma yarar sağlarlar.<sup>390</sup>

Kutub'a göre insanın kalbi bütün kullarına egemen olan Allah bilincinden yoksun olduğunda elindeki serveti, iktidarı, kuvveti ve güzelliğiyle övünmeye, böbürlenmeye başlar. Elindekilerin bir nimet ve imtihan vesilesi olduğunu takdir ettiğinde ise, kendi ifadesiyle, şaşkın ve şımarmış bir şekilde değil olgun bir şekilde gezinmeye başlar. Allah u Teala'ya ve insanlara edeple yaklaşır. Bu hem psikolojik hem de sosyal bir edeptir.<sup>391</sup> Kutub, bir kişiye zenginlik verilmesinin Kalvinistlerin inandıkları gibi o kişinin şerefli olduğu anlamına gelmediğini aynı şekilde geçim darlığı çeken bir kimsenin de önemsiz ve göz ardı edilecek bir kimse olmadığını vurgulayarak insanların rızıkları hususunda asıl önemli olanın bunlardaki tasarruf şekilleri olduğunu belirtmektedir.<sup>392</sup>

---

<sup>387</sup> Kutub, (2003), C. III, s. 318; C. VIII, s.113, 247.

<sup>388</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 360.

<sup>389</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 364-372.

<sup>390</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 359.

<sup>391</sup> Kutub, (2003), C.VII, s. 41.

<sup>392</sup> Kutub, (2003), C. X, s. 474.

## SONUÇ

İslam ve Batı karşılaşmasını hakimiyeye/cahiliyye düalizmi üzerinden okuyan Seyyid Kutub, döneminin Mısır devlet politikası ve uluslararası siyasi müdahalelerinden dolayı söylemini felsefî ve teorik bir tartışma üzerinden değil, bu iki paradigma arasındaki cahiliyeden hakimiyeye geçişi sağlayan hicretin eyleme dönük metodunu takiben sürdürmüştür. Bunu yaparken, dönemindeki bazı modern İslamcı düşünürlerin temayül ettikleri gibi Müslüman toplumların güçlü geçmişlerine rağmen hali hazırdaki zayıflıklarının halline bir çözüm aramamış; bilakis, bu sorunların çağın ve çağdaki sistemin kendi sorunları olduğunu ve paradigmaların kendi metodlarını kendilerinin oluşturduklarını ifade etmiştir. İslam medeniyetinin temelindeki inancı uyandırmanın; peygamberi geleneğin, sosyal hareketlerin ve fitri bilginin peşine düşerek modern epistemolojiden bir kopuşu ve İslami bir felsefe soruşturması oluşturmayı amaç edinmiştir.<sup>393</sup> Bu yolda, metne dair öznel yorumları önceleyen bir metodu takip etmiş ve insanları, Kur'an-ı Kerim'den ahlaki yükümlülükler çıkararak Kur'ani kelamın her türlü cahiliyyeye galip geleceği inancına teşvik etmiştir.

Allah'ın istediği değişimlere İlâhi inancın mahiyetinin ve öznenin keşfi ile gidileceğini savunan Kutub için “sezgi ve dolaysız yaklaşım, bu keşfin sembolik ve epistemolojik saflığını muhafaza etmektedir”.<sup>394</sup> Nitekim İslam, kendisini kabul edip hayatında radikal değişiklikler yapan ve Kutub için sembolik ve araçsal olarak örnek verilen Ashab ile ilk defa temsil edilmiştir ve Kur'an-ı Kerim ile böylesi direkt yüzleşme meselenin aslı ve Kutub'un söylemindeki irfan vurgusunun temelidir.<sup>395</sup> Hiç şüphesiz bu yüzleşme İslami tahayyül ve zihin yapısının ortaya çıkmasını engelleyen cahiliyyeyi bertaraf etmek ve İslami düzenin hakimiyesini yerleştirmek ile sonuçlanacaktır ki bu da Kutub'un mücadelesinin amacıdır. O, Müslümanca hayatın güvenini siyasi, iktisadi ve sosyal düzende aramaktadır. Nitekim, Kutub'a göre, kişi İslam'ı seçtikten sonra onun öngördüğü bir hayat yaşamaz yahut onu sadece kendi içinde yaşar ve hayatın her alanında uygulamazsa dinine şahitlik etmemiş olur. Bu dinle ilgisi olmayanların gözünde zaten

---

<sup>393</sup> Laith al, SAud, “Felsefî Soruşturma Çerçevesinde Seyyid Kutub'un Felsefesini Fundamentalist Değil de Aydınlatıcı ve Varoluşçu Anlamak”, *İstikamet*, 2/2011, s. 5-6.

<sup>394</sup> [istiraki.blogspot.com.tr/2009/09/seyyid-kutub-ve-ali-şeriat-i-oznelligin.html](http://istiraki.blogspot.com.tr/2009/09/seyyid-kutub-ve-ali-şeriat-i-oznelligin.html) (21.03.2015)

<sup>395</sup> a.g.e.

inancının ilkelerine göre hüküm verilmeyen bir düzende yaşamayı kabul etmesiyle de kendi inancını örtmüştür ve artık onu ufak tefek görünümüleri haricinde temsil etmiyordur.<sup>396</sup> Bu sebeple Kutub'ta din holistik bir muhteva taşımaktadır.

Kutub, inanca yapmış olduğu vurgudan ve tevhid düşüncesine dair dönemine sunmuş olduğu aydınlanmadan sonra, ideal ve reel olan arasındaki geçişe dair detaylı, net, hazır ve metodik çözümler sunmamış; bu yolları adeta inancı, fikri, eylemi, gündelik yaşamı ve çevresi inşaa edilmiş Müslüman bireylerin ferasetine bırakmıştır. Kutub'ta toplum vurgusu oldukça fazla olsa da onun Müslüman bireylerin taşıdığını söylediği sorumluluk, İslam toplumunu inşaa etmekten önce kendi zihin dünyalarını, kendi bilinç kodlarını ve yaşam düsturlarını imani hakikatlere göre şekillendirmektir. Cihad da esası itibariyle bu inşa sürecini başlatabilecek arınmanın bireysel ve toplumsal aracıdır. Kutub, Kur'an-ı Kerim ile kurulacak böylesi bir ilişkinin ancak ilahi hakikatleri keşfedebilecek bir Müslüman duyarlılığı ile mümkün olacağını;<sup>397</sup> bunun ise öncelikle cahiliyenin keşfi ve reddi ile başlayabileceğini söylemektedir.

Kutub'un düşüncelerinin seyri, yaşamından beslendiği için onun fikirlerinden beslenen hareketler anakronizme düşebilir ve fikirlerini ithal ederken kendi gerçeklerine yabancılaşabilirler. Fundamentalist ve radikal hareketlere ilham verdiği tartışılan, Müslüman Kardeşlerin silahlı kanadını desteklediği söylenen Kutub'un, kendi eserleri ve ona isnad edilen hareketlerin sosyal tezahürleri arasındaki fark kanımızda eserlerin değil onu yorumlayan çevrelerin sorumluluğundadır. Bununla birlikte elbette ki Kutub, Müslüman toplumlara İslam'ın öz bilincini ve değerini hatırlatmakta oldukça ikna edici ve etkileyici olmuştur. Son dönem Arap Baharının direniş marşı "Kardeşim Sen Özgürsün" şiiri Kutub'un hafızalardaki yerini yeniden işaret etmiştir. Dahası Kutub, bir ideolog ve edebiyatçıdır, bir mütefekkidir; selefi çizgiyle ortak görülebilecek cihad, içtihad, dar'ul harb/dar'ul İslam vurguları gibi özellikleri çoğunlukta olmakla birlikte, sanatsal ve edebi duyuları onu daha melez bir alana oturtmaktadır. Bilimsel bilginin karşısına ya da içeriğine salt vahyi olanı yerleştirmeden, sanat ve estetiğin de bir bilgi kaynağı olduğunu kabulle pozitivist önyargılardan uzak bir şekilde Kur'an-ı Kerim'i kainatın, fitratın, tarihsel ve sosyal olanın hakikat merkezine yerleştirmiş ve bunlara ulaşabilmeleri için Müslümanlara bir çağrıda bulunmuştur.

Müslümanları tarihin bir döneminde kurguladıkları altın çağı yakalamaya çalışan bu sebeple sürekli bir geri dönüş çağrısı yapan "gericiler" olarak tanımlayanları Müslümanlara aleyhtar davranan, onların niyetleri hakkında yanıltıcı fikirler sunarak dünya

<sup>396</sup> Kutub, (2003), C. II, s. 91.

<sup>397</sup> İsmet Özel, "Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub", *Şehadetinin 30. Yılında Seyyid Kutub Sempozyumu*, İrfan İlmi Araştırmalar ve İhtisas Vakfı, İstanbul, 1997, s. 62.

nezdinde itibarlarını zedelemeye çalıştıklarını düşünen Kutub, insan aklının bir destek olmaksızın doğru yolu bulamayacağı, insanlık hayatı için doğru bir sistem belirleyemeyeceği, dünya ve ahiret için olması mümkün kötü sonuçlardan kendini kurtaramayacağı için İlahi bir yardıma ihtiyaç duyduğunu, bu sebeple Allah'ın hakkı ve batılı ayırmaları için peygamberler gönderdiğini ifade eder. Burada aklın rolünün ise dine hakim olmak değil, onların mesajını almak; görevinin de o mesajları anlamak olduğunu söylemiştir. Aklın dinin hükümlerinin doğruluk ya da yanlışlığına karar verecek bir hakem konumunda anlaşılmasını onu İlahlaştırmak anlamına geldiği gerekçesiyle eleştirirken iman ve hidayet konusundaki aktif rolünü inkar edenlere de karşı çıkmıştır. Ona göre, akıl kazanacağı doğru bir açıyla iç ve dış dünyada bulunan hidayet kanıtlarını ve iman işaretlerini düşünür, kavramaya çalışır. Bundan sonra kabul etme ya da reddetme şeklindeki iki yolun tercihi sorumlulukları ve sonuçlarıyla birlikte kendisine bırakılmıştır.<sup>398</sup> Kutub'a göre, Kur'an-ı kerim vesilesiyle evrende değişmez yasalar olduğuna iman eden Müslümanların bu inançlarına toplumlar ancak asırlar sonra ulaşılabilmiştir; fakat genel geçer kanunların varlığını ve değişmezliğini modern bilimsel keşiflerle açığa çıkardıkça insanlar bu yapıya egemen olan ilahi iradede yüz çevirmişlerdir. Kutub'un hicret söylemi bu çerçevede gelişmiştir.

Kutub, tefsirinde İslam toplumlarının tarihsel gelişimi ve sosyolojik özelliklerini anlatmış, İslam dininin idealize ettiği toplumsal yapı ilke ve prensipleriyle ortaya koymaya çalışmıştır. Tefsirini İslam dininin pratik hayatta doğru bir yansıması için bireylerde doğru bir inanç ve fikir yapısı oturtmaya gayret gösteren bir tarzda yazmıştır. Yani din öncelikle ferдин vicdanına yerleştirilmeli sonra davranışlara dönerek tekrar ettikçe de kalıplaşarak toplumsal bir özellik kazanmıştır Kutub'un söyleminde de. Ferdin tecrübesi toplumsal alana taşınmakla dinin sübjektif yapısı objektif bir yapıya dönüşmektedir. Bununla birlikte, tefsirinde bir sufi metodu olarak ayetlerin kendine o dönemseller şartlarda izhar kıldığı fikriyatı bolca işleyen ve eserlerinde sanatsal ifadelere oldukça yer veren Kutub, ülkemizde de toplumsal gözlemleri ve eleştirilerinden, güncel yaşamdan beslenen yorumlarından ötürü sosyolog olarak anılmaktadır. Dönemin Türkiye'sindeki yaygın eğilim Kutub'u böyle takdir etmiş olsa da, bu konuda sosyolojik geleneğin ve disiplinin Kutub'un söyleminde nerede başladığı net değildir, yalnız eserlerinin çevirilerinde domestik müdahaleler ve algı yönelmeleri olduğu açıktır. Kutub'un "İslam'da Sosyal Adalet" kitabının çevirisinin de devlet eliyle dönemin komünizm furyasına karşı bir taktik olarak

---

<sup>398</sup> Kutub, (2003), C. III, ss. 137-138.

basılması “Yoldaki İşaretler” kitabının ise toplatılması bu toplumun onunla tanışmasının daha en başta doğal bir süreçte ilerlemediği; dolayısıyla çeşitli ideolojik söylemlerin ya dayanağı ya karşıtı olarak ele alınacağının kanıtı niteliğindedir. Kutub hakkında akademik çalışmalardan çok daha fazla normatif kaynak olması da bu gerçeğin bir uzantısı olmalıdır ve bir şair olarak Kutub’un şiirlerinin de çevrilmemiş olması ayrıca dikkat çeken bir unsurdur. “Kur’an’da Edebi Tasvir” ve tefsirinin bazı bölümlerinde kültür ve sanat konusunu işlemiş olmasına; düşüncelerini hususiyetle bir edebiyatçı olarak imgelemlerle ifade etmesine ve Kur’an’ı Kerim’in belagat ve icazına yönelik hayret ve hayranlığından besleniyor olduğunu sıklıkla dile getirmiş olmasına rağmen onun salt selefi çizgide okunması da ayrı bir meseledir.

Seyyid Kutub’a göre İslam dünyası Batı karşısında zayıfladıkça bu gerilemenin sebebinin sahip olduğu öz değerlerde aramış ve onları tasfiye etmeye çalışmıştır. Kaidelerin pratik yaşama yansıtılma biçimlerini reform etmekten çok temel prensiplerin tartışmaya açılması Müslüman toplumları hepten köksüzleştirmiş ve özgüvenlerini yitirmelerine sebep olmuştur. Oysa İslam ve Avrupa’daki sistemler kaynakları, oluşumları ve tarihi gelişimleriyle de birbirlerinden farklıdır. İslami sistem ekonomik ve tarihi etkenlerin ürünü değildir ve felsefede, teknikte, bilim ve sanatta gerçekleşen herhangi bir tekamül ancak insanların İslami prensip ve amaçlara yakınlığı ölçüsünde vuku bulmuştur.<sup>399</sup> Nitekim, İslam nizamı Allah’tan gelmiştir ve fitrata uygundur. Külli ve genel prensipler olarak inzal olsa da değişikliklere uygulanabilecek nitelikte geniş ve esnektir. Beşeri hayatın tüm yönlerini bireyden devletlerarası ilişkilere kadar kapsamakta ve gelişmeye uygun hareketler dikkate alınarak kurulduğundan ilerlemeyi teşvik etmektedir.<sup>400</sup>

Sonuç olarak Kutub, fikirleriyle, tüm ferdi ve sosyal hayatı İslam’ın temel kaynaklarına göre yeniden inşa etmek ve Batı karşısında hastalıklı bir hale bürünen sosyal kurumları yeniden uluhiyet, rububiyet ve hakimiyet ekseninde kurgulamak için reel olana meydan okumuş ve güncel olana dair eleştirileriyle ideal olanı ortaya koymuştur. Müslümanca varoluş söyleminin kalbine cahiliyyenin reddini ve tevhide olan hicreti yerleştirirken detaylı bir modernizm eleştirisi ve İslam/Batı karşılaşması analizi yapmaktan ziyade salt cahiliye/hakimiye düalizmini sunmuş; ve İslam’ın sosyal refah ve adalet için yegane yol olduğunu; onun bu müjdelerinin ise ancak ona uygun tasarlanmış bir vicdanda, zihinde, toplumda ve devlette oluşabileceğini savunmuştur. Komünizm, sosyalizm,

<sup>399</sup> Kutub, İslam toplumuna Doğru, s. 86.

<sup>400</sup> Seyyid Kutub, İslam Toplumuna Doğru, çev. Ahmet Pakalın, (İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık) s. 83.

kapitalizm; Hristiyanlık, Yahudilik ya da İslam şeriatına göre hükmedilmeyen toplumlar kuran Müslümanlar; pozitivizm, materyalizm gibi nazariyeler yekûn bir cahiliye iken; İlahi hitabın edebi etkileyiciliği ve ezeli hikmetiyle bireysel olandan toplumsal olana doğru eğitim yoluyla ışıktutan akidenin Kur'an-ı Kerim ışığında oluşturduğu toplum ise hakimiyei temsil etmektedir.

Kutub, bu fikirleriyle, teknolojisi ve materyal üretimiyle daha girift olarak tanımladığı, fitrata aykırı olan ve eşitsiz bir düzen olarak tezahür eden cahiliyenin modern versiyonunda Müslümanların önüne mücadele etmeleri gereken uzun bir süreç koyarak, halihazırda olanın psikolojik, kültürel, iktisadi ve siyasi eleştirilerini yapmıştır ve maddi refahın ahlaki çöküşle birlikte bir gelişme sayılamayacağını ifade etmektedir. Rabbaniyet, uluhiyet düşüncelerine dolayısıyla İslam tasavvur ve şeriatına karşı inad ve gururun tezhürü olarak okuduğu tarihsel materyalizm ve pozitivizmle bir cahiliyenin devam ettiğini düşünen Kutub, Müslümanların eğitimini onları toplumu yönlendirecek aktörler olarak önemserken bu eğitim sürecini Kur'ani hitabın zihinlerde ve kalplerde yerleştirilmesi ile başlatmaktadır. Bu yönüyle Kutub, kendisinden ilham aldığı söylenen *Takfir wal-Hijra* gibi grupların tekfirci yaklaşımından daha farklı bir yerde durmakta, her ruhun aydınlanabileceğine inancını Kur'an-ı Kerim'in mucizevi etkisine dayandırmaktadır. Seyyid Kutub, yaşamı ve fikirleriyle kendi döneminde olduğu gibi kendisinden sonra da önemli bir etki bırakmaya devam etmektedir. Bu etkinin sosyal tezahürlerini okurken de anakronizme düşmemek ve cemaatsel, söylemsel ve siyasal konjonktüre dikkat etmek önemlidir.

## BİBLİYOGRAFYA

- AGBETOLA Adebowale S. “Sayyid Qutb on the Social Crime Stealing”, **Islamic Studies**, Vol. 20, No. 2 Summer, 1981.
- AKYÜZ Hüseyin, **Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavram ve Alanları Üzerine Bir Araştırma**, MEB Yayınları, Ankara, 1991.
- AL SAUD Laith, “Felsefi Soruşturma Çerçevesinde Seyyid Kutub’un Felsefesini Fundamentalist Değil de Aydınlatıcı ve Varoluşçu Anlamak”, **İstikamet**, S. 2, 2011.
- ALTUN Fatmanur, **Çağa İz Bırakan Müslüman Önderler- Seyyid Kutub**, İlke Yayıncılık, 2009.
- ARVASI Ahmet, **Eğitim Sosyolojisi**, Burak Yayınları, İstanbul, 1999.
- AYBEK Şahin, **Siyaset Sosyolojisine Giriş**, Maya Akademi, Ankara, 2008.
- AYUBİ Nazih, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, çev. Yavuz Alogan, CepDüşün Yayıncılık, İstanbul, 1992.
- AZİMLİ Mehmet, **Cahiliyeyi Farklı Okumak**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015.
- BAHAR Halil İbrahim, **Sosyoloji**, AkademikHayat Yayınları, İstanbul, 2011.
- BEREKAT Muhammed, **Seyyid Kutub**, Çev. M. Beşir Eryarsoy, Risale Yayınları, 1987.
- BİLGİN Vejdi, “Cahiliye’den İslam’a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.I, S.41, 2005.
- BOUTHOU L Gaston, **Siyaset Sosyolojisi**, Çev. Ali Türkay Yazıcı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1968.
- BOZKURT Veysel, **Değişen Dünyada Sosyoloji**, Ekin Yayınları, Bursa, 2013.
- CAHOONE Lawrence E. **Modernliğin Çıkmazları**, Çev. Ahmet Demirhan-Erol Çatalbaş, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001.
- CANATAN Kadir, “Aile Kavramının Tanımı”, **Aile Sosyolojisi**, ed. Ergün Yıldırım, Açılım Kitap, İstanbul, 2009.
- CELMAN YILDIRIM Hikmet, **Eğitim Sosyolojisi**, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum, 1991.
- CEYLAN Yasin, “Yeni Yüzyılda Müslüman olmak”, **Doğu Batı Dergisi**, C. X, 2000.
- ÇAHA Ömer, **Modern Dünyada Din ve Devlet**, Timaş, İstanbul, 2008.
- ÇAĞLAYAN Selin, **Müslüman Kardeşler’den Yeni Osmanlılar’a İslamcılık**, İmge Yayınevi, Ankara, 2011.



- ÇELİKKAYA Hasan, **Fonksiyonel Eğitim Sosyolojisi**, Nobel Yayınları, Ankara, 2013.
- ÇİĞDEM Ahmet, **Bir İmkan Olarak Modernite**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.
- DOĞAN İsmail, **Eğitim Sosyolojisi**, Nobel Yayınları, Ankara, 2011.
- DOĞAN İsmail, **Sosyoloji: Kavramlar ve Sorunlar**, Pegem, Ankara, 2002.
- DURKHEIM Emilie, **Dini Hayatın İbtidai Şekilleri**, Çev. İzzet Er, TDV Yayınları, Ankara, 2009.
- ECER Vehbi, **Tarihte ve Günümüzde İhvan'ül Müslimin Örgütü**, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1992.
- EMİROĞLU Akif, **Toplumbilimsel Siyasa: Siyaset Sosyolojisine Giriş**, Ekin Yayınevi, Bursa, 2006.
- ER İzzet, **Din Sosyolojisi**, Akçağ Yayınları, Ankara, 2008.
- ERGÜN Mustafa, **Eğitim ve Toplum**, Ocak Yayınları, Ankara, 1992.
- ERSÖZ GÜNİNDİ Ayşe, **Cinsiyet Rollerine İlişkin Beklenti, Tutum, Davranışlar ve Eşler Arası Sorumluluk Paylaşımı**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.
- ESPOSITO John L.-VOLL John O. **Makers of Contemporary Islam**, Oxford University Press, New York, 2001.
- FAYDA Mustafa, "Cahiliye", **İslam Ansiklopedisi**, C.VII, TDV Yayınları, İstanbul, 1993.
- FICHTER J. **Sosyoloji Nedir**, Çev. Nilgün Çelebi, Anı Yayıncılık, Ankara, 2011.
- FURSETH Inger-REPSTAD Furseth, **Din Sosyolojisine Giriş-Klasik ve Çağdaş Kuramlar**, Çev. İhsan Çapcıoğlu- Halil Aydınalp, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2011.
- GLOCK Charles Y. "Dindarlığın Boyutları Üzerine", (Der.) Yasin Aktay-M. Emin Köktaş, **Din Sosyolojisi**, Vadi, Ankara, 2007.
- HADDAD Yvonne Y. "Seyyid Kutub: İslami Güçlenişin İdeologu," **Güçlenen İslam'ın Yankıları**, ed. John I Esposito, çev. Erol Çatalbaş, Yöneliş Yayınları, İstanbul.
- HANSEN Hendri- KAINZ Peter, "Radical Islamism and Totalitarian Ideology: A Comparison of Sayyid Qutb's Islamism with Marxism and National Secularism," **Totalitarian Movements and Political Religions**, Vol. 8, No. 1, 2007.
- HATİBOĞLU İbrahim, **İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010.

- HOŞAB Fahri, “Hasan el-Benna Döneminde İslam Dünyası”, **Hasan el-Benna ve Müslüman Kardeşler Uluslararası Sempozyumu Tebliğleri (5- 6 Mayıs 2012 Ankara)**, Artus Basımevi, İstanbul, 2012.
- IZUTSU Toshihiko, **Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar**, Çev. Salahattin Ayaz, 3. Basım, Pınar Yayınları, İstanbul, 1990.
- KANT Immanuel, **Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt**, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.
- KALDIRIM Engin, **Kur’an’ın Gölgesindeki Toplum**, Altın Kalem Yayınları, Ankara, 2014.
- KASAPOĞLU Aytül, KARKINER Nadide, (Ed.), **Aile Sosyolojisi**, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011.
- KHATAB Sayed, “Hakimiyyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb”, **Middle Eastern Studies**, Vol. 38, No. 3, July, 2002.
- KIZILTOPRAK Süleyman, **Mısır’da İngiliz İşgali**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2010.
- KURT Abdurrahman, **Din Sosyolojisi**, Sentez, Ankara, 2013.
- KUTUB Muhammed, **20. Asrın Cahiliyyesi**, Çev. M. Hasan Beşer, Hilal Yayınları, 1967, İstanbul.
- KUTUB Seyyid-MEVDUDİ Ebu’l Ala, **İslam’da Cihad**, Çev. Akif Nuri Karcıoğlu, Dava Yayınları, İstanbul, ty.
- KUTUB Seyyid, **Cihan Sulhu ve İslam**, Çev. Ali Arslan, Hikmet Yayınları, İstanbul, 2007.
- Cihan Sulhu ve İslam**, Çev. Bekir Sadak, Çağaloğlu Yayınları, İstanbul, yy.
- KUTUB Seyyid, **Çağdaş Uygarlığın Sorunları ve İslam**, Çev. Kamil M. Çetiner, Beka Yayıncılık, İstanbul, ty.
- KUTUB Seyyid, **Davetin İlkeleri**, Çev. Sadetin Ergün- Hasan Fehmi Ulus, Muvahhid Yayınları, Trabzon, 1985.
- KUTUB Seyyid, **İslam Davasının Stratejisi**, Çev. Akif Nuri, Çığır Yayınları, İstanbul, 1977.
- KUTUB Seyyid, **İslam Düşüncesi**, Çev. Akif Nuri, Çağrı, yy., 1979.
- KUTUB Seyyid, **İslam’ın Dünya Görüşü**, çev. Ali Arslan, İstanbul, 1970.
- KUTUB Seyyid, **İslami Etüdler**, Çev. Hasan Beşer, Hilal Yayınları, Ankara, 1967.
- KUTUB Seyyid, **İşte İslam**, Çev. (belirtilmemiş), İhya Yayınları, İstanbul, 1975.

- Pınar Yayınları, İstanbul, 1990.
- KUTUB Seyyid, **Kur'an'ın Gölgesinde**, C. I-X, Çev. Salih Uçan-Vahdettin İnce-Mehmet Yolcu-İbrahim Türk, İbrahim Balcı, Dünya Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- KUTUB Seyyid, **Kur'anın Gölgesinde Kadın** Der. Ahmet Faiz, çev. Mustafa Nuhoğlu, Ravza, İstanbul, 1995.
- KUTUB Seyyid, **Tevhid Daveti**, Çev. Osman Kasadar, Ravza Yayınları, İstanbul, 2009.
- KUTUB Seyyid, **Yoldaki İşaretler**, Çev. Salih Karataş, Dünya, İstanbul, 1992.
- KUTUB Seyyid, **Kur'an'da Edebi Tasvir**, Çev. Mehmet Yolcu, Özgün Yayıncılık, 1991.
- KUTUB Seyyid, **Kur'an'da Kıyamet Sahneleri**, Çev. A. Faruk Haznedaroğlu, Ravza Yayınları, 2011.
- LAPIDUS İra M. **İslam Toplamları Tarihi II: 19. Yüzyıldan Günümüze**, Çev. Yasin Aktay- Mevlüde Ayyıldızoğlu, İletişim, İstanbul, 2010.
- MARSOT AL SAYYID Araf Lutfi, **Mısır Tarihi Arapların Fethinden Bugüne**, Çev. Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2010.
- MENSCHING Gustav, **Din Sosyolojisi**, Çev. Mehmet Aydın, Literatürk Yayınları, Konya, 2012.
- MOUSSALLI Ahmad S. **Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb**, American University of Beirut, 1992.
- ÖZMEN Ferihan, “Dönemin Şiirlerinden Örneklerle Cahiliye Araplarında Ahlak”, **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, C.I, S.3, 2012.
- ÖZTÜRK Hüseyin, **Modern Eğitim Sosyolojisi**, yy., (ÇOMÜ Matbaası yeniden basmış), 1974.
- SAMARRAI Hasib, **Dini Modernizmin Üç Şövalyesi**, Çev. Ali Nar-Sezai Özel, Bedir Yayıncılık, İstanbul, 1998.
- SARIBAY Ali Yaşar, **Demokrasinin Sosyolojisi**, Sentez, Ankara, 2013.
- SARMIŞ İbrahim, **Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub I**, Fecr Yayınları, Ankara, 1992.
- SARMIŞ İbrahim, **Bir Edebiyatçı Olarak Seyyid Kutub II**, Fecr Yayınevi, Ankara, 1993.
- SATARA Amer, **İslam ve Modernite**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2007.
- SCHEBEN Thomas, **Hangi Demokrasi Hangi İslam- Mısır'dan Gözlemler, Dünya, İslamiyet, Demokrasi**, Çev. Yusuf Okan Kavuncu, Kadim Yayınları, Ankara, 2004.

SHEPARD William E. “İslam as a system in the Later Writings of Sayyid Qutb”, **Middle Eastern Studies**, Vol. 25, No. 1, January, 1989.

SHEPARD William E. “Sayyid Qutb’s Doctrine of Jahiliyya”, **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 35, No. 4, November 2003.

TAĞIYEV Kövser, Ebu'l-a'la el-Mevdudî ve Seyyid Kutub'a göre Siyasal İçerikli Ayetlerin Tefsiri, Marmara Üniversitesi Sosyalbilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2010.

TAŞDELEN Musa, **Siyaset Sosyolojisi**, Kocav Yayınları, İstanbul, 2011.

TÜRKKAHRAMAN Mimar, **Toplum ve Temel Toplumsal Kurumlar**, Alp Kitap,

TOZLU Necmettin, ed. Adem Solak, **Toplum Olma Yolunda**, Hegem&Bilimadamı Yayınları, Ankara, 2004.

Ankara, 2006.

ULUDAĞ Süleyman, *İslam Siyaset İlişkisi*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1988.

ÜSTE Bahar, **Siyaset Bilimi**, Beta Yayınları, İstanbul, 2011.

YILMAZ Hasan Kamil, **Seyyid Kutub: Hayatı, Fikirleri, Eserleri**, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1980.

YOLCU Mehmet, **Kur’an’ın Zihniyet Değiştirmesi**, Eylül Yayınları, İstanbul, 2003.

#### **Web Kaynakları:**

[istiraki.blogspot.com.tr/2009/09/seyyid-kutub-ve-ali-seriati-oznelligin.html](http://istiraki.blogspot.com.tr/2009/09/seyyid-kutub-ve-ali-seriati-oznelligin.html) (21.03.2015)

<http://www.gencbirikim.net/sehadetinin-47-yilinda-sehid-seyyid-kutub>

<http://www.rahle.org/index.php/268-51-2013-yaz-milliyetcilik/31110-modern-duenyada-muesluemanlar-abdurrahman-arslan>

<http://www.siyerarastirmalari.org/kurana-gore-cahiliyye-zihniyeti>

[http://www.enfal.de/m\\_elmalili\\_index.htm](http://www.enfal.de/m_elmalili_index.htm)

[http://www.muslimmedia.com/archives/features\\_99/qutb.htm](http://www.muslimmedia.com/archives/features_99/qutb.htm)

<http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=1253796>

## ÖZGEÇMİŞ

|   |                        |            |                                     |
|---|------------------------|------------|-------------------------------------|
|   |                        |            |                                     |
| Adı, Soyadı                               | NEBİYE ŞEYMA GÜNER     |            |                                     |
| Doğum Yeri ve Yılı                        | 21.10.1988             |            |                                     |
| Bildiği Yabancı Diller                    | İNGİLİZCE              |            |                                     |
| ve Düzeyi                                 | İLERİ                  |            |                                     |
| Eğitim Durumu                             | Başlama - Bitirme Yılı |            | Kurum Adı                           |
| Lise                                      | 2002                   | 2005       | ÖZEL ŞEFKAT LİSESİ                  |
| Lisans                                    | 2005                   | 2010       | İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ         |
| Yüksek Lisans                             | 2011                   | 2015       | ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ                 |
| Doktora                                   |                        |            |                                     |
| Çalıştığı Kurum (lar)                     | Başlama - Ayrılma Yılı |            | Çalışılan Kurumun Adı               |
| 1.  | 2013                   |            | ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ |
| 2.  |                        |            |                                     |
| 3.  |                        |            |                                     |
| Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar |                        |            |                                     |
| Katıldığı Proje ve Toplantılar            |                        |            |                                     |
| Yayınlar:                                 |                        |            |                                     |
| Diğer:                                    |                        |            |                                     |
| İletişim (e-posta):                       | ns_guner@hotmail.com   |            |                                     |
| Tarih<br>İmza<br>Adı Soyadı               |                        | 26.05.2015 |                                     |